

العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة

د. عزت قرني



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة

د. عزت قرني

٣٠ ـ رجب / شعبان ١٤٠٠ هـ ـ يونيه (حزيران) ١٩٨٠ م

العدالة والحرية
في
فجر النهضة العربية الحديثة

●● المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

تنويه

ما كان لهذا الكتاب أن يكتب، الآن وعلى هذا النحو، لولا العام الجامعي ١٩٧٧/١٩٧٦ الذي قضاه المؤلف في رحاب جامعة يوتا Utah بالولايات المتحدة الامريكية، و بالتعاون مع مركز دراسات الشرق الاوسط بها. وقد سمحت مكتبته الرائعة، التي أسسها ولا يزال يسهر على اثرائها الاستاذ الدكتور عزيز سوريال عطية، بالوصول الى معظم مصادر هذا البحث ومراجعه بالعربية و بغيرها و بالاطلاع عليها في يسر وهدوء. كما أن ادارة المركز تكرمت ودعت المؤلف الى القاء محاضرات خصصها للحديث عن تطور الفكر الاجتماعي في مصر الحديثة، فشكلت النواة الأولى للكتاب الذي يجده القارىء الآن بين يديه. لهذا فانه يسعد المؤلف أن يشكر الاستاذ الدكتور خسرو مستوفي مدير مركز دراسات الشرق الاوسط بجامعة يوتا، والاستاذ الدكتور عزيز سوريال عطية الاستاذ الفخري بها، والدكتور باي ـــ نان رشيد وو أمين مكتبة المركز، على صادق عونهم وكريم استقبالهم، كما يود أيضا في نفس المقام أن يشكر الاستاذ الدكتور أوجست فاوست استاذ التربية المقارنة بالجامعة، والدكتور والتر تالبوت مدير دائرة التعليم بولاية يوتا والدكتور افارد رجبي معاونه، وأخيرا وليس آخرا الصديق الدكتور محمد عزت عبد الموجود، الاستاذ بكلية التربية بجامعة عين شمس والخبير بالبنك الدولي للانشاء والتعمير.

المؤلف

مقتطفات

«وما يسمونه الحرية [في فرنسا] و يرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على انسان، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة.»

رفاعة الطهطاوي، تخليص الابريز في تلخيص باريز، ص ٨٠

«الحرية منطبعة في قلب الانسان من أصل الفطرة»
«حقوق جميع أهالي المملكة المستحدثة ترجع الى الحرية»

رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ١٢٥ ــ ١٢٩

[لايتيسر التقدم في المعارف واسباب العمران] «بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى انهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»

خيرالدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ٨ ــ ٩

«حق الحرية ملزم بواجب العدل»

«يا أيتها الأمة المصرية انهضي من عثرة الغفلة، وانظري الى الذين نالوا السعادة، فانك أهل لأعظم المواهب، ولا سيما بعد أن تولاه اميرك الجديد الذي اتخذ الحرية شعارا، ورفع للعدل منارا، فلا ريب انه يمهد لك طرق الاصلاح و يسلك به مسالك النجاح»

«واجب على الانسان أن يصون شأنه ويحمي مكانه، ويخدم أوطانه، ناهضا من خلال ذلك بما تقضى به الحرية، و يستلزمه العدل، وما يوجبه الشرف الذاتي من تأييد حق وتفنيد باطل وحفظ كرامة»

أديب اسحق «الدرر»، على الترتيب ص ٤٤١، ١٢٨، ١٦٧.

«الأمة التي ليس لها في شؤنها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لارادتها في منافعها العمومية، وانما هي خاضعة لحاكم واحد ارادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء و يفعل مايريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء.. و يتناوبها العزل والذل»

جمال الدين الافغاني «العروة الوثقى» ج ٢، ص ١١٠

«عليكم ان تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل أساس الكون و به قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم»

جمال الدين الافغاني «الخاطرات» ص ٤٠١

مقدمة

نأمل أن يكون هذا الكتاب مفاجأة للقاريء. والمفاجآت كشوف، ومن الكشوف ما يسعد. ولعل هذا أن يكون شأن هذه الصفحات.

ذلك أن هناك اتهاما ضمنيا يوجه الى فكرنا الحديث، وهو أنه، في كلمة واحدة، قاصر. فهو اما يحذو حذو الافكار الغربية حذو النعل بالنعل، واما يركن الى الراحة، أو الى الكسل في كثير من الاحيان، على صدر التراث المطمئن الحنون، وهو في كلتا الحالتين قاصر عن الابداع، بل وعن التجديد الحقيقي، وهو درجة أقل. وفي هذا الاتهام شيء كثير جدا من الصحة، ولكننا نأمل أن تبين صفحات هذا الكتاب أن «قصد» التجديد بل وقصد الابداع كانا في أساس فكر غالبية الرواد الأوائل.

فالذي نعرض له هنا انما هي أفكار قدمت منذ مائة أو مائة وخمسين عاما مضت، وقد كانت أفكار بداية الطريق الجديد، ومع ذلك فهي أفكار ناضرة، وربما كان ذلك لمحض كونها أفكار البداية، والبداية عادة ترى واضحا وقويا. وهي أفكار فيها الكثير الذي اخذ عن الغرب أو الذي أخذ عن التراث الاسلامي، ومع ذلك فانها، في معظم أشكالها، لا تفعل ذلك الا من حيث هو «وسيلة» للتجديد، بينما الخطأ المريع الذي وقع فيه الجيلان الأخيران من مفكرينا هو أنهم أخذوا الوسيلة غاية، وخلطوا بين التكتيكي والاستراتيجي، وهذا هو سبب النكبة الفكرية التي نحياها: أننا ننقل، نقل القردة أحيانا، اما عن التراث المقدس أو عن الغرب المبجل تبجيل المسحور

لساحر، والذي يطغى حضوره على الابصار والبصائر. وسيرى القارىء أن شأن معظم المفكرين الذين نعرض لهم في هذا الكتاب غير هذا الشأن: فقد ارادوا ان يجعلوا من الغرب ومن التراث مجرد سلم يصعدون عليه، الى ماذا؟ هنا لم يكونوا على تحديد دقيق، وما كان يمكن أن يطلب منهم هذا وهم الذين عاشوا ما بين ظلمة الليل الحالك وشقشقة الفجر المبتدىء أو ما بعده بقليل، ولكن المؤكد أنهم جميعا، وكل على طريقته، أرادوا شيئين: التغيير والتقدم، تغيير الواقع والتقدم نحو نموذج أفضل. وهذا الذي حدث معهم شيء يبعث على الثقة، وفي الثقة سعادة.

ومصدر آخر للسعادة قد تكشف عنه هذه الصفحات، أن اتهاما ضمنياً آخر لفكرنا الحديث ليس صحيحا على اطلاقه: وهو اتهامه بنقص الشجاعة ان لم يكن بالجبن. والحق الحقيق أن فكر رفاعة وخير الدين وأديب والافغاني المستعرب انما يكشف عن جسارة، وعن جسارة كبيرة وجوهرية، أي ليست بالشيء العارض. ولن نضيف حول هذا، انتظارا لقراءة فصولنا الأربعة، وهي رحلات في عقول هؤلاء تستكشف أفكارهم وكأنها قارات مجهولة، وهي كذلك بالفعل أو تكاد، نقول لن نضيف حول هذا الا شيئا واحدا: أن هؤلاء الذين عاشوا تحت حكم الطغيان السافر الشرعي قالوا بأشياء لا يقول بها الآن من يعيشون في بعض أقطارنا التي تسمح بحرية القول، رسميا. وهذا مما قد يطمئن، وفي الاطمئنان شيء من سعادة.

وستكشف هذه الصفحات كذلك عن شيء اختلفت بشأنه التسميات ولكنه يظل هُوَ هُوَ وربما كان لا يزال بحاجة الى تسمية جديدة: ذلك أن أهل المغرب وأهل المشرق، وأهل ما بينهما، يفكرون جميعا في نفس الأمور وأمامهم نفس المشكلات، والحلول ستكون لهم جميعا. فهذا الفتى

المصري وذلك السياسي الذي اتخذ تونس موطنا و وطنا وهذا السوري المتأجج حماسة وذلك الأفغاني الذي يذهب ما بين الحجاز ومصر و يثير في نفوس المتكلمين بالعربية في مصر والشام وغيرهما نفس ردود الافعال، هؤلاء جميعا كانوا يتحدثون عن نفس الشيء، ولكنه بطرق متباينة والى حدود مختلفة ولكن وقد عرف خير الدين التونسي كتابات رفاعة المصري، كما قرأها وقرأ كتاب خير الدين كل من أديب السوري وجمال الدين الافغاني المستعرب، والاول من هذين الأخيرين جلس الى الثاني مجلس الآخذ، وهذا الاخير مر عليه في مصر و باريس والاستانة المصري والبيروتي والدمشقي وغيرهم.
وهكذا فان هؤلاء جميعا تجمعهم وحدة ما، وهم يدعون الى وحدة ما، ولكن أي وحدة! هي عند الطهطاوي أحيانا وحدة الوطن المصري وأحيانا وحدة المسلمين بعامة، وهي كذلك على النحو الاخير عند التونسي العثماني، وهي كذلك أيضا عند الأفغاني وهو بغير وطن، على نحو أقوى وأقوى، ولكنها وحدة أهل المتكلمين بالعربية، لا أكثر، عند أديب السوري.

أو قل أنها عند الجميع وحدة «الشرق» الاسلامي المتكلم بالعربية، ما عدا عند الافغاني الذي أراد الرجوع الى الوحدة الاصلية وظن أن الدين يسود اللغة ولا تسوده. ولكنها ليست بعد على أي الأحوال وحدة «عربية»، فهذا لفظ لا يعني عند من نتحدث عنهم الا صفة أهل شبه الجزيرة وصفة لغة الضاد. ومع ذلك كله فهناك وحدة، ولنقل نحن انها وحدة الموقف و وحدة التراث و وحدة المشكلات و وحدة المستقبل، ولتسمها من التسميات بعد ذلك ما شئت. وهذا أمر يؤكد اليقين بأن شعوب ما بين المحيط والخليج تجتمع على شيء واحد، وفي هذا اليقين استقرار، وفي الاستقرار سعادة.

ولكن السعادة الاكبر التي سيدفع اليها هذا الكتاب، على ما نود،

هو أن هؤلاء الاربعة نادوا جميعا و بشكل نصي صريح مباشر مركزي بأهم الامور التي تطالب بها صيحات قلوب الشعوب: أي بالحرية و بالعدالة، وأنهم جميعا يطلبونها معا، بينما يؤكد القسم الغربي من الحضارة الاوربية اليوم على الحرية والقسم الشرقي على العدالة.

قلنا ان من الكشوف ما يسعد. ومنها أيضا ما يؤلم. ونظن أن هذا الكتاب سيكون مصدرا لألم نريد له أن يكون عميقا، لأن الألم العظيم يمكن أن يكون مصدرا لحركة عظيمة: ذلك أن المشكلات التي جابهها هؤلاء الرواد من مائة أو مائة وخمسين عاما لا تزال هي هي، في جوهرها، المشكلات التي تجابهنا اليوم! والسلطات التي أرادوا تحطيمها هي التي لا تزال الى اليوم تحتاج الى أن تحطم! والمثل العليا التي ودوا لو تحققت هي التي لا نزال الى اليوم نريد تحقيقها: والا فأين اندحار الاستبداد والظلم، واين تحقق الحرية والعدالة، وكليهما معا، وعلى ما ينبغي أن يكون، وفي بلادنا كلها وطوال الأوقات؟ هل نحن اذن في تقدم عليهم حقا؟ أو أننا ندور في محلنا، ونكون بهذا في تأخر عليهم؟

وعلى أية حال فان العدالة والحرية كانا المطلبين الأكبرين لأعظم العقول الاجتماعية التي أظهرت الى الناس أفكارها منذ رفاعة رافع الطهطاوي الى الآن، ولأنبل التصورات والحركات السياسية في مشرقنا ومغربنا منذ الثورة العرابية، وقبلها ثورة المصريين على الحملة الفرنسية، حتى ثورة ٢٣ يوليو وما تلاها من ثورات وليدة أخذت مآخذها في المشرق، الى ثورة شعبي المغرب والجزائر على التواجد الافرنجي الغريب. وهذا الكتاب بيان لأوليات هذين المفهومين في عصرنا الحديث فكرا، قبل أن يحاول الفكر أن يتشكل واقعا، لينجح أو ليفشل، أو ليفشل أكثر مما ينجح.

وما سبب اختيارنا لهؤلاء الاربعة دون غيرهم من شخصيات الكاتبين بالعربية حتى حوالي سنة ١٨٨٥؟ السبب هو أنهم وحدهم الذين نجد عندهم سمات هي أقرب الى سمات الفكر منها الي سمات الكتابة ذات الطابع الادبي، وان كان هناك استثناء واحد آخر هو عبد الله النديم(١) ولكننا رأينا الاقتصار على أربعتنا، ليس فقط لأن ظهورهم جميعا كان سابقا على بزوغ نجم النديم، بل وكذلك لاعتبارات تتصل بحجم هذا الكتاب. وعلى أية حال فلدينا هنا واحد من مصر، هو رفاعة، وواحد من المغرب، هو التونسي، وآخر من المشرق هو أديب، ورابع بغير وطن محدد ان لم يكن بلاد المسلمين جمعاء. وهم يمثلون أهم الاتجاهات الفكرية التي ستستمر في الظهور والنمو حتى يومنا هذا.

ولننظر الى الاربعة من الآن نظرة شاملة مقارنة. وسنجد أن فيهم المتطرف، مثل أديب ومثل جمال الدين، وفيهم المعتدل، مثل رفاعة ومثل خير الدين. وأن فيهم من يؤكد على العنصر الاسلامي أعظم تأكيد، وهو حال الافغاني، أو لا يهتم بالعنصر الديني أي اهتمام، مثل أديب، أو يقف موقفا وسطا وهو حال الطهطاوي والتونسي. وستجد فيهم من تعلم تعليما دينيا بحتا، ومن تعلم تعليما مدنيا بحتا ومن جمع بين الاثنين، والقسمة هنا بين الاربعة هي تماما كحال القسمة السابقة مباشرة. وستجد، اذا نظرت الى

---

(١) ونضيف أننا لم نشر، الى الحركة الوهابية الا سريعا، والى مواقف علماء الازهر وأعيان المصريين خلال الحملة الفرنسية، لأن كلتا الحركتين تقع قبل «فجر النهضة»، وان كانتا تحتويان بشكل ضمني على عناصر هامة تخص فكرتي العدالة والحرية.

طرائق التعبير، أن منهم الملتهب، وهنا أيضا يلتقي الطرفان جمال الدين وأديب، بينما يحتفظ رفاعة وخير الدين بهدوء لا يخلو من الحماس ومن الحماس الشديد أحيانا. وستجد أخيرا، اذا نظرت الى الميدان الأخص لكل منهم، أن فيهم من اهتم بالاصلاح الديني مركزا لاهتماماته، مثل الافغاني، ودع عنك الآن ان كان هذا الاصلاح الديني وسيلة عنده أو غاية في ذاته، وان منهم من اهتم بميدان السياسة بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم، وهو حال خير الدين وأديب على التوالي، وأن منهم من ركز على نظرة اجتماعية أكثر شمولا، وهو حال رفاعة.

ومع ذلك فانك واجد عندهم جميعا سمات مشتركة، لعل أولها هو أنهم رغم اهتمامات كل منهم الخاصة، الا أن كل واحد منهم لمس في فكره كل الميادين أو يكاد، من دين (مع استثناء أديب هنا) الى علم الى سياسة الى اجتماع الى أخلاق، وأنهم جميعا اهتموا بالتغيير السياسي شرطا أساسيا للتغيير الحضاري الذي رغبوا فيه كلهم ودعوا اليه، وان لم يكن التغيير الأول هو الشرط الوحيد ولا الاول عند البعض منهم، وستجد أيضا جرأة عندهم جميعا وجسارة، وهي ظاهرة مكشوفة عند أديب والافغاني وحاضرة مستترة عند الآخرين.

ولقد جابهوا جميعا نفس المشكلة: أن التغيير ضرورة، وأنه لا يمكن الاستمرار على أوضاع الشرق الاسلامي السابقة، لسبب أهم من كل سبب: وهو أن البقاء على صورة الماضي معناه الخضوع للغرب، لأن ذلك الجمود يعني انعدام القدرة على مجابهة ذلك الخصم القوي. فلابد من التغيير. ولكن استعادة القوة لا يعني فقط تغييرا في أساليب النشاط (الحربي والاقتصادي على الاخص)، بل يعني كذلك تغييرا في أساليب التنظيم الاجتماعي بعامة،

وأيضا وفوق كل ذلك تغييرا في التصورات الدينية، أي اعادة تفسير تعاليم الشريعة، وهو ما سيترجم بحق الاجتهاد وحق التجديد.

وهكذا فان موضوع دراستنا هذه، العدالة والحرية، يقع في قلب هذا الثالوث المتصل: القدرة (الحربية وغيرها) على مجابهة الغرب، اعادة التشكيل الاجتماعي، اعادة تفسير الشريعة. فالأمر الاخير أساس للثاني، وهذا ضرورة لازمة للأول وسنرى اتفاق كل الاربعة على أن الحرية والعدالة ينبغي أن تكونا مركز التنظيم الاجتماعي المرغوب فيه لدواعي الفعالية ومن حيث هما غايتان في ذاتها. ولكنهم تباينوا في تصوراتهم للحرية وللعدالة. والاغلب عندهم فهم الحرية على أنها الحرية السياسية في المحل الأول، ولكننا نجدهم هنا وهناك اشارات أو تأكيدا يخص أنواعا من الحريات لم تسمع بها آذان أهل الشرق من قبل، وعلى الاخص الحرية الشخصية، التي تصبح تعبيرا عن كرامة الشخص الانساني، وحرية الرأي التي تصل في أقصى صورها الى أن تكون حرية الاعتقاد.

والأغلب عندهم فهم العدالة على أنها العدالة القانونية، مع ما يسير مع هذا التصور من أنها منع للظلم أكثر من كونها فعلا ايجابيا يعطى ولا يقتصر على المنع. ومع ذلك فاننا نجد هنا وهناك اشارات الى الظلم الاجتماعي، والى الظلم الاقتصادي أحيانا أقل، و بالتالي الى مرحلة أولية من مراحل الاهتمام بالعدالة الاجتماعية. وفي كل الاحوال، مع استثناء أديب اسحق، سنجد أن كل صور الحرية والعدالة الجديدة تعضد بالرجوع الى أحكام الشريعة الاسلامية في نقائها الأول.

وما السبيل الى ارساء دعائم العدالة ووضع أسس الحرية؟ هنا سنلمس عند كل مفكرينا، ما عدا الفتى السوري، خوفا من التغيير الجذري

وميلا تلقائيا الى التدرج، وهو ما يعنى رغبة عن الثورة، وهو ما يعنى في النهاية الخوف من الحرية.

وربما يجد القاريء خلال كل هذا شيئا من سذاجة عند هذا أو ذاك، وربما كان ذلك حقا، الا أن علينا أن نتذكر أنهم جميعا بداية طريق، وستثمر هذه البداية حين تساهم في خلق فكر أكثر وضوحا وأكثر اتساقا وتفصيلا عند محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي من جهة، وعند قاسم أمين وأحمد لطفي السيد من جهة أخرى، الأولان ممثلين للتيار الديني في النظر الى العدالة والحرية، والاخيران ممثلين للتيار العلماني وقد نضج. وسيكون هؤلاء موضوعا لدراسة مكملة لدراستنا هذه.

والذي أردناه لهذا الكتاب هو أن يكون مرآة للواقع، لهذا ذهبنا الى المصادر الاولى واليها وحدها على التقريب، ولم نحاول أن نغفل شيئا واحدا، ولو هامشيا، عند هذا المؤلف أو ذاك ولهذا أيضا فلم نحاول أن نمجد تمجيد السذج ولم نسمح لكرامة البحث أن تهاجم هجوم المتحزبين. ولكن المرآة التي قدمناها ليست مرآة الفاغرين أفواههم دهشة من فرط الاعجاب، بل مرآة نقدية تسمح بتبيان السليم من المشوه في السمات. لهذا سيلاحظ القارىء أن مؤلفا واحدا من مفكرينا الأربعة لم يسلم من اشارة نقدية بل اشارات هنا أو هناك، والنقد عندنا يعنى الفحص، والفحص تبيان الحقيقة. ولهذا أيضا فاننا نريد أن نؤكد أننا لم نرد أن نظهر أننا نوافق أو لا نوافق هذا أو ذاك من أولئك المؤلفين الرواد، لأن المحل ليس محل بيان هذا، فموضوعنا هم وليس آراؤنا.

والحق أننا أردنا أن نقدم كتابا تعريفيا وكتابا وثائقيا: كتابا تعريفيا بهذه الأفكار التي يجهل الأكثرون اليوم تفاصيلها، رغم أنها أدخل ما

تكون في شئون حياتنا اليوم وألزم ما تكون من أجل الوعي بالماضي وسيلة لحسن تهيئة المستقبل وكتابا وثائقيا يكشف لأغلب القراء، ولأول مرة فيما نتوقع، عن وثائق جادت بها قرائح عظيمة، ولها حق الانتباه اليها لهذا أثبتنا النصوص وأرجعنا الى المراجع الأصلية، ولهذا أيضا لم نتوقف عندما كتبه البعض، وهم قلة بعد كل شيء، عن أفكار مفكرينا الاربعة، بل اكتفينا بأقوالهم هم أنفسهم وبلقاءنا المباشر، وبلقاء القارىء، اذن، معهم من غير وسيط.

ونظن أن كتابنا هذا هو واحد من الكتب القليلة المنشورة بالعربية، أو قد تكون أكثر من ذلك، التي أفردت للبحث المتأني في فكرة أو فكرتين اثنتين لا أكثر عند رواد الفكر الحديث، وهو بهذا يكف عن اللجوء الى طريقة «من كل بستان زهرة» والى طريقة المسح المسطح، لكي لا نقول السطحي، ويلجأ الى البحث في الاعماق. وفي الاعماق تلتقي كل الأصول.

ومن جهة أخرى، فلم يكن يلح علينا أن نصنف عملنا بين المؤلفات «التحليلية» أو «التركيبية» أو «الوضعية» أو «النقدية»، وغير ذلك من الاسماء التي تتقعر بها ألسنة المتحذلقين بمناسبة وغير مناسبة، وانما كانت بغيتنا أن نفهم، وفهم الناقدين، وأن نصدق، صدق المنتبهين، وأن نعرف معرقة المتعاطفين بلا تحيز والمحايدين حياد البحث العلمي لا حياد من لا اهتمام لهم، وكأن الأمر لا يخصهم، وهل يريد القارىء أن تكون العدالة والحرية مما لا يخص ؟

هذا ما أردنا تقديمه بين يدي هذا الكتاب. وأملنا الأول أن يجد القاريء أن المسائل التي تناولها رجال منا منذ مائة أو مائة وخمسين عاما،

هي ذات صلة وثيقة بأمور هذا العصر ذاته، وأنها منها بمثابة الجذور القوية، وأن لها بالتالي طابعا «حاليا» حقيقيا رغم بعض اختلاف في الاصطلاح اللغوي أو طريقة التعبير أو مراجع الاشارات.

ونضيف أخيرا ملاحظتين حول هيئة الدراسة. الملاحظة الأولى أننا لم نستطع التفصيل في أشياء قد تكون هامة لتوضيح اطار الموضوع وخلفيته، واكتفينا بالاشارة السريعة اليها على نحو يختلف طولا، وسيجد القارىء أهم هذه الاشارات في الفصل الاخير، وبعضا منها منثورا في الفصول الأخرى. الملاحظة الثانية هي أننا اهتممنا اهتماما مستمرا متصلا بأن نضع بين يدي القارىء فكر المؤلف في لغته هو نفسه، ولهذا حاولنا دائما ايراد النصوص في مواضعها. وما كان أسهل أن نعيد التعبير عن أقوال مؤلفينا بلغتنا، ولكنا فضلنا الطريق الآخر في العادة لأسباب جوهرية، منها:

أولا: أن هذه الدراسة هي الأولى في موضوعها، والنصوص التي تتصل بهذا الموضوع تكاد تكون مجهولة تماما من القاريء المثقف، بل ومن غيره أحيانا.
ثانيا: أن مؤلفات مفكرينا الأربعة لم تنشر حتى الآن نشرة علمية، ما عدا استثناءين أو ثلاثة سنشير اليها في قائمة المراجع، ورغم وجود مجلدات ضخمة في الاسواق تحمل عناوين طنانة.
ثالثا: أنه حتى اذا كان هذا هو حال رفاعة الطهطاوي والافغاني، فان حال خير الدين التونسي وأديب اسحق يدعو الى أسف أشد. فكتابات الأول، بل ومحض اسمه في كثير من الأحيان، مجهولة في المشرق، ولم تظهر مقدمة كتابه في المغرب نفسه (في تونس) الا منذ سنوات قليلة، أما كتابات أديب اسحق فهناك حصار من حولها وحول اسمه ذاته ضرب من جميع الجهات، ولا تعرف أن «الدرر» قد أعيد طبعه بعد عام ١٩٠٩ الى الان.

رابعا: أنه كان من المهم أن يذوق القارىء طعم طرائق التعبير عند مؤلفينا لأنها طرائق الانتقال من حال حال، فكل هذه النصوص وثائق فكرية ولغوية وادبية وانسانية معا. لهذا كله حاولنا ما استطعنا ايراد الأفكار بلغة المفكر ذاته، ولما لم نستطع وضعه في سياق الحديث، وضعناه في ملحق يلي الفصل الذي يخصه، وقد كان هذا حال الجميع ما عدا خير الدين التونسي.

المؤلف

مصر، اكتوبر ١٩٧٨ ــ يوليو ١٩٧٩

الباب الأول :

العدالة والحرية
عند رفاعة رافع الطهطاوى
(١٨٠١م ـ ١٨٧٣م)

تقـديـم

يحتـل رفـاعة الطهطاوي (١) في تطور الفكر المصري الحديث مكانا لا مثيل له: فانتاجه غزير وعمله ضخم وتأثيره واسع حاسم، وهو بعد هذا كـلـه رائـد الـرواد. لـقـد كـان أمة وحدة. ونستطيع أن نقول اننا معه بازاء ظـاهـرة عـظـيـمـة، حين لا نريد أن نقول «معجزة»: فعلى حين أن مساهمة المصـريين أنفسهم في شئون الفكر لا تبدأ بشكل جماعي واضح الا مع أعوام السبعينيات من القرن الميلادي الماضي، فها هو أزهري قديم، أي من تلامذة الأزهـر فـي سنى تـعـلـيـمـه، لم يـكـن قد رأى من العالم الا طهطا وأخميم وقنا وفـرشوط وغيرها من مدن صعيد مصر الصغيرة والمتوسطة حين كان صبيا، ثم أحـيـاء الـقـاهرة حين دراسته في الازهر، ها هو هذا الصعيدي الذي ولد في بـيـت علم مـصـري اسلامـي يـبـحـر الى مـارسيليا، بدون أن يكون قد رأى الاسـكـنـدرية الا لبضع ساعات (وكانت في ذلك الوقت، عام ١٨٢٦، لا تـزيـد عـلـى قرية كبيرة بها بضعة آلاف من الأرواح) ثم يسافر من مارسيليا الـى بـاريـس احـدى عـواصـم أوربـا الـكـبرى، تلك «المدينة البهية» (٢)، ويـصـلـهـا وسـنـه لا تزيد على الخامسة والعشرين. هذا المصري الصعيدي المسـلـم الأزهري، الذي لم يكن يعرف علما الا ما علم في الازهر وما نبهه اليه استـاذه الـكـريم الشيخ حسن العطار، ها هو ينكب على درس اللغة الفرنسية انـكـبـابـا، وهـا هـو يـعـب من «الـعـلوم العصرية» عبا، ابتداء من الأدب

---

(١) حول حياة الطهطاوى ووظائفه، أنظر الملحق الأول فى نهاية هذا الفصل.

(٢) «تخـلـيـص الابـريز فى تلخيص باريز»، ص ٣ من صفحات. الطبعة الثانية التي تمت فى حياة المؤلف (١٨٤٩).

والتاريخ الى القانون والطب والجغرافيا وعلم الهيئة، وها هو يوجه بصره النافذ الى أحوال المجتمع الفرنسي و يدرس ناسه وأشياءه ونظمه وما وراءها.

و يدوم ذلك كله خمسة أعوام، يكون قد حصل خلالها جوهر الثقافة الاوربية في صورتها الفرنسية، من الألف باء لغة الى أفكارها الأخلاقية وتنظيماتها السياسية فكرا، و يعود ومعه هذا المكتوب الذي كتبه له أحد اساتذته الأساسيين، المسيو شواليه، «وهو أشبه باجازة وشهادة» : «أشهد أني مدة نحو الثلاث سنوات ونصف التي مكثها التلميذ المذكور عندي، لم أر منه الا أسباب الرضى، سواء في تعليمه أو في سلوكه المملوء من الحكمة والاحتراس وحسن خلقه ولين عريكته. وقد قرأ معي في السنة الأولى اللغة الفرنساوية والقسموغيرافيا ـ علم الكونيات ـ ... وفيما بعدها الجغرافيا والتاريخ والحساب وغير ذلك. ولما كان خاليا عن الاستعداد والخفة اللازمين لتعليم الرسم مع ثمرة، لم يشتغل به الا مرة في كل اسبوع لمجرد امتثال أوامر الوالي، ولكن صرف جهده مع غاية الغيرة في الترجمة. التي هي صنعته المختارة له، وأشغاله فيها في اعلاماتي الشهرية.. ومما ينبغي التنبيه عليه أن غيرة مسيو الشيخ رفاعة تذهب به الى أن أدته الى أن شغله مدة طويلة في الليل تسبب عنه ضعف في عينه اليسار، حتى احتاج الى الحكيم الذي نهاه عن مطالعة الليل، ولكن لم يمتثل لخوف تعويق تقدمه. ولما رأى أن الأحسن في اسراع تعليمه أن يشتري الكتب اللازمة له غير ما سمح به الميري (أي المصروف الرسمي) وأن يأخذ معلما آخر غير معلم الميري، أنفق جزءا عظيما من ماهيته أي ـ مرتبه ـ المعدة له في شراء كتب وفي معلم مكث معه أكثر من سنة..» (٣)

(٣) «تخليص الابريز»، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

و «الظاهرة» التي كنا بصدد الحديث عنها لا تقوم في السرعة العجيبة التي استطاع بها فتانا النابه تغيير اتجاه نظرته الحضارية حتى أدرك جوهر الحضارة الغربية في خمس سنوات فقط قضاها وكأنه في جهاد، ولقد كان كذلك، لأن تغيير الاتجاه المذكور لم يكن تغييرا في حياة الشيخ رفاعة ذاتها، لأنه ظل وسيظل مصريا مسلما، بل كان تغييرا منهجيا فقط به وحده استطاع أن ينال ما لم ينل الأكثرون من رفاقه في تلك «البعثة» الأولى، وكان فيها المصري القح الحق الوحيد، أي النفاذ بنظرته الى صدر «الاخر» الذي هو الحضارة الاوربية في تعبيرها الفرنسي. ولا تقوم تلك «الظاهرة» في جده واجتهاده الفريدين اللذين وصلا الى حد الضراوة والاستبسال في تحصيل المعارف وفي معرفة الوقائع، انما تقوم تلك «الظاهرة» العجيبة في نفاذ رؤية الطهطاوي نفاذا نادرا وفي وثاقة أحكامه وثاقة غريبة في بابها: لقد كان حقا نافذ النظرة.

ومن صنائع رفاعة الباهرة، وهو الطهطاوي الازهري الذي يطأ أرض «باريز» في سن الخامسة والعشرين قضاها كلها منذ وعى أزهري العقلية، أنه يعود الى الوطن المحبوب، وهو يتغنى بمصر و بطهطا على السواء، و يصدر كتابا عجيب الشأن، كان، على أغلب احتمال، قد تصور فكرته قبل مغادرته القاهرة، وأخذ يجمع مواده خلال مقامه الباريزي و يكتب بعض فصوله هناك، ثم يكمل كل ذلك و ينقحه في مصر بعد رجوعه، نقول في هذا الكتاب العجيب، «تخليص الابريز في تلخيص باريز» أو «الديوان النفيس بايوان باريس» (٤)، يتحدث ذلك الازهري حديثا ملؤه الاعجاب بل الافتتان بانظمة أهل فرنسا وطرائق حياتهم.

(٤) «تخليص الابريز»، ص ٥.

ومن كانوا هؤلاء، لقد كانوا وسيظلون طويلا «الكفرة» الذين لا يدينون بدين الله الاسلام، وبلادهم «ديار كفر وعناد» كما يقول هو نفسه تحفظا وتقربا الى القارىء في الباب الاول من المقدمة ذاتها (٥). فقد كان رفاعة يدري جيد المعرفة مدى نصيب مجتمعه من التحفظ والمحافظة، بل ومدى عداوته «للفرنجة» الذين دنسوا في غاراتهم على مصر، لؤلؤة الاسلام، منذ ما لا يزيد على الثلاثين عاما مضت، دنسوا بيوت الله ودخلوا الازهر الشريف بخيولهم.

ومن هنا كان تحوط الطهطاوي الماهر واتخاذه شتى اساليب التحفظ في كتابه ليكسب القارىء الى صفه وحتى يجعله بعد ذلك يتجرع جرعات قوية من أفكار الجسارة والتجديد لا مثيل لها ولا تقارن بأية جسارة فكرية أخرى في تاريخ الشرق الحديث: فها هو يمدح الازهر ويمجد في الدين الحنيف و يشير الى ماضي الاسلام التليد و يستشهد أحيانا بالقرآن الكريم وأحيانا بالحديث الشريف و بالسنة النبوية المكرمة. و يقول «ومن المعلوم أني لا استحسن الا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية» (٦)، وذلك من أجل أن يبلغ القاريء في مصر المحروسة هذا الموقف الجسور غاية الجسارة في عام ١٨٣٤ للميلاد: «ولقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على ألا أحيد في جميع ما أقوله عن **طريق الحق، وأن أفشي ما سمح به خاطري** من الحكم **باستحسان بعض أمور هذه البلاد** (أي فرنسا) وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال» (٧). ومن جهة أخرى، فان ذلك المصري الأريب كان يعي أن حاكم الوقت في مصر،

(٥) المرجع السابق، ص ٥، وانظر كذلك ص ١٧.

(٦) نفس المرجع، ص ٤

(٧) نفس المكان.

وكان محمد علي، يحتاج هو الآخر الى المراعاة، ومن هنا تحفظات واحتياطات من نوع مشابه.

وعلى أية حال فها هي الواقعة الثابتة: منذ عام ١٨٣٤ من الميلاد نجد أمامنا مفكرا مصريا، فلاحا من صعيد مصر، تعلم في الازهر، يدعو بلده الى تقليد النموذج الفرنسي في عبارات صريحة أو ضمنية، و يعلن في اشارات واضحة أو تلميحات مفهومة حبه وتفضيله للحرية والمساواة، و يقول تأكيدا ودفاعا ان «حريتهم» انما هي «عدلنا» و «انصافنا» الاسلاميان.

و يقول رفاعة في مقدمة كتابه عن رحلته أن استاذه الشيخ حسن العطار (٨)، وهو الذي ساح في بلاد غير مصر ما استطاع، أوصاه بأن «يتنبه على ما يقع في هذه السفرة، وعلى ما يراه وما يصادفه من الامور الغريبة والاشياء العجيبة، وأن يقيده ليكون نافعا في كشف القناع عن محيا هذه البقاع» (٩)، أي مملكة الفرنسيس. ولكن ربما ما كان لمثل هذه النصيحة أن تجد صدى وتنفيذا لولا حب الاستطلاع الذي يبدو وكأنه مغروز غرزا في طبع هذا الفتى الصعيدي، ولولا وعيه بالطابع التاريخي لمهمته وهو وزملاؤه في فرنسا حيث أرسلوا في البعثة الكبرى الاولى (١٨٢٦) التي بدأ بها محمد علي سياسة الانفتاح على أوربا، وأخيرا وعلى الأخص لولا الاحساس المرهف «بالواجب الوطني» و «بالخدمة العامة» وهو احساس سيستمر طوال الحياة عند هذا المصري الوطني العظيم.

وقد كانت نتيجة هذا كله، وصية الاستاذ المحبوب والوعي التاريخي والحس الوطني، كانت نتيجته كتابا رائعا من كتب الرحلات ليس ككل

---

(٨) في الملحق الاول لهذا الفصل تعريف سريع بهذا الرجل الكريم، وقد قرظ كتاب رفاعة والتقريظ يوجد في صدر الكتاب.

(٩) «تخليص الابريز»، ص ٤.

الكتب. حقا، أنه «يحكي» ما قابله الفتى المصري في الاسكندرية، ولم يكن قد رأى البحر من قبل قط، وعلى الباخرة، وفي مارسيليا وفي باريس وما بينهما، ويخبر قراءه، وسيعدون بالآلاف الكثيرة، عن تاريخ الفرنسيس وحياتهم الاخلاقية والسياسية والعقلية، وعن مآكلهم ومشاربهم، وعن شوارعهم ومنازلهم، وعن نسائهم، وعن مقاهيهم وعن طبعهم ونظافتهم، وعن كل شيء، هذا كله حق، و «تخليص الابريز» (١٠) هو من هذه الوجهة حدث ضخم في تاريخ اللغة العربية حيث أنه أول كتاب بالعربية في موضوعه، أو كما يقول الطهطاوي المتواضع الحصيف: «خصوصا وأنه من أول الزمن الى الآن لم يظهر باللغة العربية، على حسب ظني، شيء في تاريخ مدينة باريس ايوان مملكة الفرنسيس، ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها» (١١)، بل انه في الحق كتاب في التعريف بتاريخ فرنسا المعاصر وبحضارة أوربا في خطوطها العامة. ومع ذلك فان أهمية «تخليص الابريز في تلخيص باريز» أو «الايوان النفيس فى مملكة باريس» لا تقوم في هذا، أو لا تقوم فيه في المحل الاول، بل ها هو على ما يبدو لنا مصدر تلك الأهمية:

(١) فهذا الكتاب هو أول كتاب «عصري» في مصر، وبالتالي في العالم الاسلامي في الازمنة الحديثة، وهو عصري ليس فقط بمحتواه بل وكذلك بلغته وأيضا بشكل تأليفه.

(٢) هذا الكتاب «العصري» كتبه أزهري قديم، ولكنه أزهري لن يعود الى حضن الجامعة العتيدة، ليكون الاول في سلسلة ستتصل، وأحد

(١٠) يسمى رفاعة كتابه أحيانا «بالرحلة»، ص ٤، ص ٢٠٨.

(١١) «تخليص الابريز»، ص ٤.

حلقاتها الكبيرة التالية هو طه حسين. وهذا في حد ذاته حدث ضخم لأنه بداية تحول مؤلم في جسد الصفوة العلمية في مصر، ولكنه كان لازما وضروريا، وكان علامة من علامة الوقت والاوقات التالية: فقادة مصر في ميدان الفكر والاجتماع لن يخرجوا بعد رفاعة من صفوف الازهريين العاملين فيه، وسيأخذ هؤلاء الازهريون على التقوقع على أنفسهم، لمدة تزيد على المائة عام، حتى لا يبقى لهم الا مهمة دفاعية محضة، عن قيم التراث في أحيان قليلة وعن أنفسهم وعن طرائقهم الجامدة في معظم الاحيان، ولكنهم سيتلقون الضربة تلو الضربة، بانشاء دار العلوم ثم بثورة الشيخ محمد عبده عليهم (وان كان سيموت صريع محاولته تغيير الازهر الذي كان يحبه) ثم بخروج طه حسين ثم بكتاب الشيخ علي عبد الرزاق «الاسلام واصول الحكم»، الذي سيفشلون في ادانته. كل هذا بدأ بخروج الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي من الازهر لكي لا يعود اليه مرة أخرى، وما كان أيسر هذا عليه لو شاء، ولكنه، كما تظهر الوقائع، لم يشأ، لأن حكم الوقت كان يسمى بالدولة العصرية وبالمدرسة العصرية وبالفكر العصري، وهذا نفسه هو الذي دفع بمحمد علي الى الازورار عن الازهر وانشاء المدارس الحديثة لتخرج أفهاما حديثة، وهو ما كان يحتاج اليه وتحتاج مصر اليه ولا تزال.

(٣) هذا المصري، الازهري سابقا، يتكلم، كما أشرنا، بلهجة اعجاب شديد وموافقة حارة في كثير من الحالات عن الفرنسيس، اعداء الاسلام التقليديين، هم وغيرهم من الافرنج والكفار. وهنا أيضا نجد كتابنا حدثا ضخما في تاريخ التأليف العربي.

(٤) بل ان «تخليص الابريز» يدعو دعوة ملحة الى تقليد هؤلاء الفرنجة، وأساسه مبدأ عقلي وليس شيئا آخر: «فالحق أحق أن يتبع»

والضمني هنا هو: «حتى ولو كان آتيا من الاخر». (١٢)

(٥) وهو يدعو قراءه الى تغيير ظروف حياة المجتمع المصري من أجل الترقي والتمدن: «لعمر الله أنني مدة اقامتي بهذه البلاد (فرنسا) في حسرة على تمتعها بذلك (العلوم البرانية والفنون والصنائع) وخلو ممالك الاسلام منه» (١٣) «كما أن البلاد الاسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت الى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه» (١٤). «وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا الكتاب مقبولا لدى صاحب السعادة ولي النعم، معدن الفضل والكرم، وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الاسلام من عرب وعجم» (١٥).

(٦) وبعد كل هذا، فان «رحلة» الطهطاوي (ونقصد كتابه عنها) هي أول الاصوات التي تتحدث الى المصريين والى كافة المسلمين «من الداخل»، أي على لسان واحد «منهم»، وليس على لسان «غريب» عنهم يأتيهم «من الخارج»، كما كان حال بونابرت مثلا ومنشوراته المتعددة. وقد أعلن هذا الصوت نهاية حصار الظلام على مصر، نهاية عصور العزلة، ليس فقط من الوجهة العقلية والصناعية ووجهة الطرائق الفنية (التكنولوجية)، بل وكذلك من الوجهة الانسانية، وسيكون الطهطاوي بكتابه هذا داعية متحمسا للاتصال مع الافرنج، الذين قويت شوكتهم

---

(١٢) نفس المكان.

(١٣) تخليص «الابريز» ص ٤.

(١٤) نفس المرجع، ص ٧ وانظر ص ٩.

(١٥) نفس المرجع، ص ٥

ببراعتهم وتدبيرهم (١٦). وهو يشيد بالوالي، محمد علي، الذي دعا الافرنج الى مصر وأذهب المصريين الى أوربا، وهو «انما يفعل ذلك لانسانيتهم وعلومهم، لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت اليه» (١٧). ولما كانت «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في بلاد الشرك»، لهذا «فحيثما أمن الانسان على دينه فلا ضرر في السفر، خصوصا لمصلحة مثل هذه المصلحة» (١٨). اخيرا فانا نظرت بعين الحقيقة، رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معروفة تامة لهؤلاء الافرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئا فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر الانسان عن تعلمه شيئا مات بحسرته (١٩).

(٧) ولكن ربما كان أعظم مساهمات هذا الكتاب الفريد أنه الاول في تاريخ التأليف العربي الحديث الذي سيدعو المسلمين (وقد ترجم الكتاب الى التركية وعرفه بالعربية قراء خارج مصر، ومنهم خير الدين التونسي مثلا وغيره) الى عالم جديد من الافكار السياسية والاجتاعية، أفكار سيعرضها كتاب رفاعة في عام ١٨٣٤ لأول مرة بشكل مسهب مقنع، وستكون بذورا قوية في أرض كانت معدة بالفعل لاستنباتها، منذ الحملة الفرنسية بل وقبيلها، وخمائر لأفكار أخرى وأعمال ستظل تتكاثر وتتسع اتساع الدائرة المنفتحة، حتى تبلغ ما شاءت لها الحركة والعوامل المساعدة أو المعارضة أن تبلغ. أو قل ان هذه الأفكار الجديدة جاءت لتكون مواضع ارتكاز ووسائل تبلور لوعي جديد، كان قد ظهر الى الوجود من قبل بالفعل ولكنه كان يبحث عن جدار يتعلق عليه، فكان هذا هو ما جاء به رفاعة.

هذه الأفكار الجديدة هي أفكار الثورة الفرنسية (١٧٨٩) كما عدلها

---

(١٦) نفس المرجع، ص ٨.

(١٧) «تخليص الابريز»، ص ٨

(١٨) نفس المرجع، ص ٩.

(١٩) نفس المرجع، ص ١٢.

دستور ١٨١٨ الذي صدر في عهد الملك لويس الثامن عشر وكما انتقتها وأكدت عليها ثورة ١٨٣٠ في فرنسا ، وهي التي انتهت باعتلاء الملك لويس (٢٠) فيليب عرش المملكة، والتي رأى أحداثها رأي العين فتانا النابه المنتبه. وقد عرضها «تخليص الابريز» على الخصوص في الفصل الذي خصصه بعنوان «في تدبير الدولة الفرنسية»، وهو الثالث من المقالة الثالثة، وفي الفصول التي تكون مجمل المقالة الخامسة وموضوعها: «في ذكر ما وقع من الفتنة في فرنسا وعزل الملك قبل رجوعنا الى مصر، وانما ذكرنا هذه المقالة لأنها تعد عند الفرنساوية من أطيب أزمانهم وأشهرها، بل ربما كانت عندهم تاريخا يؤرخ منه»، وتتكون من فصول ستة (٢١) موضوعاتها على التوالي:

١ــ «في ذكر مقدمة يتوقف عليها ادراك علة خروج الفرنساوية عن طاعة ملكهم.»

٢ــ «في ذكر التغيرات التي حصلت، وما ترتب عليها من الفتنة».

٣ــ «كيف كان يصنع الملك في هذه المدة وفيما جرى بعد ذلك..»

٤ــ «فيما انحط عليه رأى أهل المشورة، وفيما ترتب على هذه الفتنة من توليته الدوق درليان ملك الفرنساوية».

٥ــ «فيما حصل للوزراء الذين وضعوا خطوط أيديهم على الاوامر السلطانية التي كانت السبب في زوال مملكة الملك الأول الذي فعل فعلته وفي العواقب لم ينظر وطمع بما لم يظفر».

٦ــ «فيما كان بعد الفتنة في سخرية الفرنساوية على شارل العاشر، وفي

---

(٢٠) «تخليص الابريز»، ص ١٥٧.

(٢١) نفس المرجع، ص ١٦٧ — ١٨٧.

عدم اكتفاء الفرنساو ية بذلك».

أما رؤوس الموضوعات التي يحتويها الفصل الثالث المذكور من المقالة الثالثة، وهو الأهم بما لا يقارن، فهي بعد مقدمة: «الكلام على حق الفرنساو ية المنصوب لهم»، «كيفية تدبير المملكة الفرنساو ية»، «ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية»، «الوزراء»، «طائفة القضاة»، «حقوق الناس» التي يضمنها الديوان.(٢٢)

والسؤال الذي لا يملك القاريء المنتبه «للتخليص» الا أن يضعه هو التالي: هل كان ضرور يا في «رحلة» مثل هذه أن يتحدث مؤلفها عن السياسة الفرنسية وتطور نظمها الدستور ية، وفي اتساع مثل هذا الا تساع؟ والحق أن فعلا مثل هذا يدل على جسارة الطهطاوي العظيمة، أو قد يدل، وللقاريء أن يختار، على عظيم براعته. ومن المحتمل أن تكون الصفحات المخصصة «لتدبير الدولة الفرنسية»، و يقصد من ذلك نظمها الدستور ية، قد كتبها شيخنا في بار يس ذاتها قبل عودته، وأن تكون المقالة الخامسة التي تناولت «عصيان» الفرنسيس في ١٨٣٠ قد أضيفت الى الخطة الاصلية للكتاب، وأن تكون كتبت، على الأقل في صورتها النهائية، في القاهرة بعد عودة المؤلف.

فما الذي جعل رفاعة يستمر، حتى بعد عودته، على تناول المسائل السياسية الحارقة، ومنها الحديث تفصيلا عن ثورة الشعب، وذلك في كتاب يطبع و ينشر في مصر عام ١٨٣٤؟ ربما كان السبب أن الطهطاوي كان يعتبر أن «المقصد» من «رحلته» هو أن يتحدث عما «رآه من الغرائب في الطر يق، أو مدة الاقامة في هذه المدينة العامرة (أي بار يس) بسائر العلوم الحكمية، والفنون والعدل العجيب والانصاف الغر يب (٢٣)، لهذا فانه

---

(٢٢) «تخليص الابر يز»، ص ٧١ — ٨٢.

(٢٣) نفس المرجع، ص ٢١.

سيذكر «جميع ما شهدناه، وبلغنا خبره من أحوال باريس (٢٤)، وهذا هو «الغرض الأصلي من وضعنا هذه الرحلة»(٢٥). ولكن ربما كان هناك ما هو أهم من ذلك.

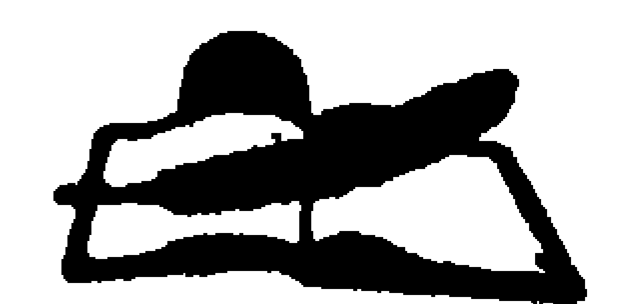
فلعل «جسارة» الطهطاوي الحصيف قد وجدت سابقة هامة تأيد بها عزم الفتى المقدام على معالجة النظم السياسية الفرنسية وتطوراتها الدامية، وهي سابقة يستطيع بالاعتماد عليها أن يتلافى غضب الوالى ان كان ذلك كان سيحدث: ذلك أن المسيو جومار، وهو الذي اختاره محمد على نفسه مديرا للبعثة المدرسية المصرية فى باريس، والذي كان من أعضاء «الانسطيطيوت» وهو المعهد العلمي الملحق بالاكاديمية الفرنسية، كان قد كتب «روزنامة»، أي كتابا سنويا، لاستعمال عام ١٢٤٤ هـ (١٨٢٧م) ويشتمل على كلام على «جملة فروع من علم توفير المصاريف (لاشك يقصد الاقتصاد) وسياسة الدولة، وعلى تنبيهات على علم أحوال الممالك والدول، وعلى سبب ثروتها وغنى أهلها... وعلى الادارة الملكية، وعلى الاصول العامة المستعملة أساسا لسياسات الافرنج، وهي الحقوق العقلية والحقوق القانونية والحقوق البشرية... (٢٦).

ولكن هذه السابقة لم تكن الا وسيلة تشجيع وحسب، لان قصد الفتى المصري كان واضحا حتى أمام الفرنسي كوسين دي برسوال الذي يقول عن كتاب رفاعة: «ولما رأى [أي رفاعة] أن وطنه أدنى من بلاد أوربا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الاسلام، ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولد

(٢٤) و(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢٦) «تخليص الابريز»، ص ٢٢٠، وانظر كذلك ص ٢٣٧.

عـندهم محبة تعلم التمدن الافرنجي والترقي في صناعه المعاش. وما تكلم عـليه من المبـانـي الـسلـطانية والتعليمات وغيرها، أراد أن يذكر به لاهالي بلده أنه ينبغى لهم تقليد ذلك» (٢٧).



(٢٧) نفس المرجع، ص ١٥٥، وراجع ص ٤، ٥، ٧، ٩.

٢
الحرية في تلخيص الابريز

والآن: ما هي الفكرة السياسية المركزية في «تخليص الابريز»؟ أنها من غير أدنى شك فكرة الحرية. وقد كان من السهل ترجمة Liberté الفرنسية بالعربية «حرية» ولكن ايصال محتوى الكلمة الفرنسية الي القارىء بالعربية كان أصعب وأصعب، لأن كلمة «حرية» في العربية كانت لا تعني بذاتها ما تعنيه Liberté بالفرنسية، كما أن «الحرية» في مضطلح ما قبل عصر الطهطاوي لم تكن تحوي على الاخص الشحنة المتفجرة للكلمة الفرنسية. بل انك لتستطيع أن تقول في اطمئنان ان النظرية السياسية الاسلامية، وخاصة فيما استقرت عليه عند «مفكري» الدولة العثمانية، لم تترك مكانا لمفهوم «الحرية»، أما الكلمة ذاتها فلم تكن تعنى أكثر من الضد القانوني لوضع العبودية أي «الرق»، كما نرى عند الماوردى مثلا.

فماذا سيفعل الطهطاوى الأريب؟ كان عليه أن يجد وسيطا بين الكلمة الفرنسية والكلمة العربية، وقد وجده في التعبير الاسلامى الصرف، تعبير «العدل والانصاف»، فكان أن عرف «الحرية» الفرنسية «بالعدل والانصاف» الاسلاميين. هذه النقلة لم تسمح وحسب بتقريب مضمون الكلمة الافرنجية الى عقول قرائه قدر الاستطاعة، بجعلهم يحسون بنبض

المفهوم بدل الاكتفاء بترجمة الكلمة بكلمة أخرى مقابلة لها حرفيا، بل انها سمحت كذلك بأن يدفع رفاعة عن نفسه مقدما كل اتهام ممكن بالزيغ والضلال أو بأنه يستورد الافكار المضلة من بلاد الكفر والعناد.

على هذا الضوء وحده نفهم تركيب الاطار الذي وضع فيه الطهطاوي تعريفه للحرية وهو بسبيل الحديث عن مواد الدستور الفرنسي لعام ١٨١٨: «قوله في المادة الاولى: سائر الفرنسيس مستوون قدام الشريعة، معناه سائر من يوجد في بلاد فرانسا من رفيع و وضيع لا يختلفون في اجراء الاحكام المذكورة في القانون حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك. و ينفذ عليه الحكم كغيره. فانظر الى هذه المادة الاولى فانها لها تسلط عظيم على اقامة العدل، واسعاف المظلوم وارضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم، نظرا الى اجراء الاحكام ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية وهى من الادلة الواضحة على وصول العدل عندهم الى درجة عالية وتقدمهم في الآداب الحضرية.

وما يسمونه الحرية و يرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على انسان بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة، فهذه البلاد حرية بقول الشاعر:

وقد ملأ العدل أقطارها   وفيها توالى الصفا والوفا (١)

فالقارىء يرى كيف أنه قدم الحديث عن العدل أولا، ثم يأتى بعد

---

(١) «تخليص الابريز»، ص ٨٠.

ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم والعدل والانصاف عندنا. والحق أن هذا التمهيد سبقه تمهيد آخر في بداية نفس الفصل المخصص «في تدبير الدولة الفرنسية». ففيها أيضا يذكر العدل والانصاف وهو بسبيل الحديث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا «الشرطة»: «والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة. ومعناها في اللغة اللاتينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الاحكام المقيدة، فلنذكره لك وان كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا. والعدل أساس العمران»(٢).

ففي هذا النص لا تظهر كلمة «الحرية»، بل يأتي أول ظهورها في هذا الفصل، بل في الكتاب كله، عند ذكر نصوص الدستور الفرنسي، وفي مادته الرابعة التي منصوصها: «ذات كل واحد منهم [من الفرنساوية] يستقل بها، و يضمن له حريتها، فلا يتعرض له انسان الا ببعض حقوق مذكورة في الشريعة، و بالصورة المعينة التي يطلبه بها الحاكم»(٣).

وهكذا، فان الطهطاوي يأتي أولا على ذكر العدل والانصاف في الاسلام (ص٧٣)، ثم يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور ١٨١٨ (ص ٧٤) ثم يجمع المفهوم الاسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم بالعدل والانصاف عندنا (في ص ٨٠).

---

(٢) «تخليص الابريز»، ص ٧٣.

(٣) «تخليص الابريز»، ص٧٤.

والحق أن هذا الاطار المتدرج يمثل أوضح تمثيل اتجاها عاما عند الطهطاوي، الذي لا يريد أن يصطدم قارئه على الفور بما لا يعرف ولم يتعود، وهو كذلك دليل قوي على أن جهد رفاعة يتعدى محض «الاخبار» بكثير، أو محض «الترجمة» لنصوص مهما تكن أهميتها. فما شاهدناه في هذه السطور انما هو جهد أصيل فى الفهم ومحاولة حقة للتأمل الجديد وللتجديد فى الفكر، وهو لا يفعل كل هذا من حيث هو فرد، بل من حيث هو عضو في جماعة، تلك هي «وطنه» المصري.(٤)

ويمكن أن نتصور أن مواد الدستور الفرنسى التي ترجمها في فصل «تدبير الدولة الفرنسية» كانت اكتشافا ثوريا في عين القارىء بالعربية وقت صدور الكتاب، ولكن ربما كان أكثر ثورية تعليقات الطهطاوي على تلك المواد. ومصدر الثورية هنا وهناك هو أن القارىء المصري في عام ١٨٣٤ كان يعيش فى اطار «دولة» لا يكاد يمكن التمييز بينها و بين «شخص» حاكمها، وكان محمد على في آن واحد المالك الوحيد للاراضى والممول الوحيد للصناعات والتاجر الوحيد، ولا شك أن القارىء المصري أدرك، بالمقارنة مع سلطات الملك الفرنسى، أن والى مصر كان كذلك المشرع الوحيد والحاصل بمفرده على كل السلطة.

و يبدأ فصل «فى تدبير الدولة الفرنسية» بتعريف باريس و بالتعريف بالاسرة الملكية الحاكمة، ثم يحدد سلطة مجلس البرلمان: «شمبر دو بير» أي أهل المشورة الأولى، و «ديوان رسل العمالات» وغيرهما من الدواوين والوزارات. أما العبرة من هذا كله فها هى: «من ذلك يتضح لك أن ملك

(٤) انظر مثلا فى بداية «التخليص»، ص ٨ — ٩.

فرانسا ليس مطلق التصرف، وان السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد بحيث أن الحاكم هو الملك، بشرط ان يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها اهل الدواوين، وان ديوان البير يمانع عن الملك، وديوان رسل العمالات يحامي عن الرعية.

والقانون الذي يمشى عليه الفرنساوية الان و يتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر بضم اللام وكسر الوا. ولا زال متبعا عندهم، ومرضيا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذو و العقول أنها من باب العدل».

وفي هذه العبارة الاخيرة العبرة المطلوبة والفائدة الكبرى: فالعدل أساس، والمرجع هو العقل لا الهوى، وعند الفرنجة أشياء يقبلها ذو و العقول، فلم لانأخذ بها؟ هكذا سيكون كلام القارىء لرفاعة مع نفسه. بعبارة أخرى ان فى هذا النص الرائد ليس فقط دفاعا عن دستور الفرنساوية لعام ١٨١٨، بل، وهو أهم بكثير، عرضا مجملا لنظام فى الحكم لايقوم الا على العقل، نظام يرعى مصالح الرعية لانه يقيد تصرف الملك. ولا يمكن أن نشك فى أن الطهطاوى الذكى كان واعيا أن هذا الذى يتحدث عنه وهذه الطريقة التي يتحدث بها عنه، أن هذا وذاك شيء «ثورى» بالقياس الى أفكار أهل العصر السياسية، التى صنعتها وسهرت عليها مئات السنين من الاستبداد السياسى والايديولوجى تعاون خلالها الحاكم مع الكاتب، أو اشتغل هذا لذاك، من أجل محو كل امكان لمشاركة فعلية من «الرعية» فى شئون «الراعى»، التى هى لاشيء غير شئونهم. وها هو ذا مصرى يتحدث عن أن «الملك ليس مطلق التصرف»!.

وربما كانت خطوة الطهطاوى التالية أخطر بكثير وأكثر جدة. ففى

النص الذى ذكرناه من قبل (٥) والمتضمن لتعريف «الشرطة» أى الدستور، هجوم ينبغى أن يدرك قارئنا مدى عنفه على عادات أهل العصر العقلية، فربما كنا هنا أمام أول كتاب فى دار الاسلام يرضى بأشياء «ليست فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله»(٦). ثورة فريدة وانقلاب لا سابق له! والأساس؟ الأساس هو البحث عن العدل والانصاف. والوسيلة؟ هى وسيلة العقل ونوره، وليس شيئا آخر. ورغم أن كلمة «العقل» لا تذكر فى هذه السطور التى نعنيها (من «والكتاب المذكور..» الى «والعدل أساس العمران») الا أنه «في الجو»، فبعد ذكره فى آخر الفقرة السابقة على نصنا («وفيه أمور لاينكر ذوو العقول أنها من باب العدل» ، يقول الشيخ الرئيس الجديد: «ولنذكر هنا نبذه مما قاله فيه أى فى العدل العلماء والحكماء أو فى هذه (٧)، وما الحكماء؟ هم الفلاسفة.

واذا راجع القارىء النص الذى نحن بسبيل الحديث عنه(٨) فانه سيدرك أن الطهطاوى كان يعى كل الوعى أن مايخبر عنه وما يوافق عليه هو نفسه قد يصدم حساسية قرائه الدينية. ولكن ماذا فعل رفاعة الماهر؟ انه لايتراجع، بل يندفع الى قضايا جعل التراث منها أشياء شبه مقدسة، و يقلبها رأسا على عقب، وكل ذلك فى براءة مصطنعة (كما نعتقد) أو حقيقية، و يقول: نعم هناك أشياء لا توجد فى الشريعة الاسلامية، ولكن العقل لاينكرها بل يقبلها، فلم لانقبلها نحن أيضا؟

واذا كان هناك دليل على «دهاء» الطهطاوى، فهو أنه هنا يجمع

(٥) «تخليص الابريز»، ص ٧٣.

(٦) نفس المكان.

(٧) نفس المكان

(٨) نفس المكان.

فى نفس هذه السطور بين التحفظ والاحتياط من جهة، و بين الموافقة والتشجيع من جهة أخرى. ولكن الأساس يبقى دائما أساسا عقليا: فمعيار الحكم هو العدل، وأما باب الخروج الممكن والذى لايذكره النص، فهو أن الشريعة لايمكن أن تقبل الظلم. ولكن أساس المعيار الجديد، أى أساس العدل، سيكون علمانيا: «العدل أساس العمران»، وسيلاحظ القارىء أن هذه القضية كانت مقبولة فى الثقافة الاسلامية، فلها من هذه الجهة اذن مسحة، إن لم تكن دينية، فهى على الاقل «تقليدية»، ولكنها فى قلبها قضية علمانية.

ودليل آخر على تفضيله الهجوم على التراجع، أنه يذكر تأييدا لكلامه، ليس آيات أو أحاديث، بل أقوالا قالها «العلماء والحكماء». ولكم كان هذا جديدا وتجديدا، في وقت كان فيه المنطق البرىء نفسه متهما في الازهر بأنه زيغ عن الشريعة وضلال، وكان القول بأن «من تمنطق فقد تزندق» يؤخذ وكأنه مقدس.

وهكذا تجتمع فى فقرتين من صفحة واحدة من صفحات «تخليص الابريز» سمات هى سمات جوهرية من عمل الطهطاوى كما بدأ فى هذا الكتاب العجيب وكما سيكون فى آخر ما كتب قبيل وفاته بشهور: دعوة للمصرى وللمسلم بعامة الى النظر بعين مفتوحة الى «الآخر»، والآخر هنا هو حضارة الغرب، ودعوة الى الاعجاب بجدير الاعجاب عنده، حتى ولو كان هذا «الآخر» هو الكافر المعاند، والاشارة بألطف الطرق وأقلها ايلاما الى نظم جديدة للحكم وللتنظيم الاجتماعى، تقوم، ليس على التراث المبجل، بل العقل وعلى العقل وحده. وبهذا يكون رفاعة رافع الطهطاوى أول المفكرين المصريين العلمانيين فى العصر الحديث.

وقد سبق أن اشرنا الى «ثورية» مواد الدستور الفرنسى فى عين القارىء المصرى لرفاعة، فاذا كانت هذه المواد لا تثير عجبا فى نظر القارىء الفرنسى أو الانجليزى، فانها كانت عجبا أى عجب فى نظر صاحبنا المصرى الذى لم يكن يطرأ على خياله الممعن فى التحليق أنه يحق له المشاركة فى ادارة بلاده، لأنها كانت «أرض السلطان»، أو التطلع الى وظيفة من وظائفها العليا، فهى مقصورة على «الاتراك». وعلى هذا الضوء نفهم مدى جدة أحكام الشرطة الفرنسية ومدى الانقلاب الذى كان يمكن أن تحدثه قراءتها فى نفوس المصريين، وهى التى تضع فى مادتها الاولى مبدأ المساواة بين المواطنين، وتنص على أن «كل واحد منهم متأهل لاخذ أى منصب كان وأى رتبة كانت»(٩)، وتؤكد حقوق الافراد وحريتهم فى اطار القانون(١٠)، الى غير ذلك من البدع العجيبة.

ويتحدث الدستور الفرنسى عن ستة أمور: «حق الفرنساوية المنصوب لهم»، «كيفية تدبير المملكة»، «ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية»، «الوزراء»، «طائفة القضاة»، «حقوق الناس التي يضمنها الديوان»(١١). وبعد الاتيان بنصوص المواد الاربعة والسبعين، يقوم رفاعة بالتعليق على أهمها(١٢).

وقد أشرنا الى ترتيب ظهور مفهوم الحرية، وأثبتنا النص الذى يعرفها بأنها «عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف».

ولكن الطريف حقا هو أن الطهطاوى هنا يضع ماء جديدة فى

---

(٩) «تخليص الابريز»، ص ٧٤.

(١٠) نفس المكان.

(١١) نفس المرجع، ص ٧٤ — ٧٩.

(١٢) نفس المرجع، ص ٨٠ وما بعدها.

ذلك الكأس القديم. فما معنى «العدل والانصاف» وهو التعبير الذى لاكته الألسن حتى أصبح مع المماليك والعثمانيين كالخرقة المهلهلة لا تفيد ولا تغنى من ظلم؟ يقول الطهطاوى فى معناه الجديد: «وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الاحكام والقوانين، بحيث لايجور الحاكم على انسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»(١٣). وبهذا النص يصبح رفاعة رافع الطهطاوى أول من تحدث فى العصر الحديث باللغة العربية عن «سيادة القانون»، و يكون تصوره للحرية تصورا قانونيا فى المحل الاول وسياسيا فى المحل الثانى، لأن هذه الحرية تخص سيادة القانون فى اطار العلاقة بين الحاكم و«الانسان» (ولاحظ أن رفاعة يستخدم هذه الكلمة وما كان أيسر عليه بحكم التعود أن يسرع الى لفظ «المحكوم»).

و يتأكد تفسيرنا هذا بالتعليق الذى يضيفه رفاعة بصدد المادة التاسعة، وهى التي تنص: «سائر الأملاك والاراضى حرم، فلا يتعدى أحد على ملك آخر»(١٤). فيقول هو: «وأما المادة التاسعة، فانها عين العدل والانصاف، وهى واجبة لضبط جور الإقوياء على الضعاف»(١٥)، فهنا أيضا يكون مركز «العدل والانصاف» هو سيادة القانون. وما هذه المادة فى الواقع الا قاعدة «حرية الملكية» وحرية التصرف فيها. وليس على القارىء الا أن يتذكر أن فلاحى مصر لن يعرفوا نظام ملكية أراضيهم ولن يمكن لهم التصرف فيها بالبيع أو التوريث الا بعد مايقرب من أربعين عاما من تاريخ صدور كتاب رفاعة.

وقد رأينا مما سبق كيف اتحدت فكرة العدل بفكرة الحرية اتحادا

---

(١٣) نفس المرجع، ص ٨٠.

(١٤) «تخليص الابريز»، ص ٧٤.

(١٥) نفس المرجع، ص ٨٢.

وثيقا فى فكر رفاعة وتعبيره. وهناك فكرة ثالثة ارتبطت بهما هي الاخرى ومرت علينا كذلك، وهى فكرة منع الظلم أو «ضبط الجور». ومن الواضح أن الطهطاوى رأى في الظلم كل اعتداء على القوانين (القوانين العادلة بالطبع)، فيكون منع الظلم واتيان العدل والتصرف بالحرية مفاهيم متداخلة لايقوم تاليها بدون سابقها.

وهو يعود الى مفهوم الظلم فى نهاية تعليقه على مواد الدستور الفرنسي، وذلك بصدد دور المجلس الممثل للشعب، وهو« ديوان رسل العمالات» و يقول عن أعضائه: «وهم وكلاء الرعية والمحامون عنهم حتى لا تظلم من أحد.

وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها، وعلى كل حال فهي مانعة للظلم بنفسها، وهى آمنة منه بالكلية» (١٦).

وهنا أيضا، كما فى كل صفحة على التقريب تجد من رفاعة الشيء الجديد على الثقافة القائمة وقت كتابة كتابه: فقد كان المصريون والمسلمون يوكلون أمر احقاق الحق وقمع الظلم اما الى القضاء والقدر أو الى ذوق الحاكم وحيائه أو الى نزوة من كبير تجعله يرى نور العدل اللحظات. أما رفاعة الشوري فانه ينبه قومه الى نظام جديد: مانع الظلم عن الظلم عن الشعب هو الشعب نفسه، والحاكم الحقيقي للشعب ينبغي أن يكون الشعب نفسه.

كان هذا عن المفهوم الاول الذي تظهر عليه «الحرية» فى «تخليص الابريز في تلخيص باريز»، وهي تظهر فيه مرتبطة بالعدل والانصاف وبمعنى يجعلها المظهر الخارجي لمبدأ سيادة القانون. ولكن هناك

(١٦) نفس المكان.

تصورا ثانيا للحرية لا يلبث أن يظهر وفى الصفحات الاخيرة من ذات الفصل المخصص «لتدبير الدولة الفرنسية»، حين يتحدث رفاعة الطهطاوي عن «خلاصة حقوق الفرنساوية الآن [١٨٣٤] بعد سنة ١٨٣١ من الميلاد وتصليح الشرطة»، وذلك على اثر ثورة ١٨٣٠ فى فرنسا. ففى هذا القسم، الذى يبدو أن رفاعة أضافه من غير شك بعد عودته الى القاهرة، شأن المقالة الخامسة بأكملها، فى هذا القسم تظهر حرية جديدة لم يسمع القوم بها من قبل وستكون هى محور الإهتمام خلال كل التطورات التالية على رفاعة وعلى عصر رفاعة.

يقول رفاعة عن الدستور الجديد: «وقد ضمنت الشريعة [أى القانون] لكل انسان التمتع بحريته الشخصية»(١٧). وهذه، فيما نظن، المرة الاولى فى العربية الحديثة التى يظهر فيها تعبير «الحرية الشخصية»، وسيظل مرتبطا فى استعماله الى يومنا هذا بالكلمة التى أطلقها رفاعة، ترجمة عن الفرنسية، ألا وهى كلمة «يتمتع»، وهى بحد ذاتها برنامج كبير. واذا كان من الصحيح أن هذه الحرية الشخصية لا تزال ينظر اليها فى الاطار القانونى وبالمعنى المقيد لهذا التعبير، حيث يستمر النص قائلا على الفور: «حتى لايمكن القبض على انسان الا فى الصورة المذكورة فى كتب الاحكام، ومن قبض على انسان فى صورة غير منصوصة فى الاحكام يعاقب عقوبة شديدة»(١٨)، نعم هذا صحيح، ولكن تطور النص بعد ذلك يعطى أبعادا غير متوقعة عند القارىء المصرى المسلم الذى تربى على تقاليد الاستبداد والقهر. فما من شك أن كثيرا من القراء فتحوا أفواههم دهشة وعجبا، وربما

(١٧) «تخليص الابريز»، ص ٨٣.

(١٨) «تخليص الابريز»، ص ٨٣.

أضيف الخوف الى الدهشة والعجب، لأن الحرية قد تخيف، شأنها شأن المخاطرة، الا من كان حديد القلب، وقد كان رفاعة طالب الرفعة كذلك. فانظر اليه كيف يضيف على الفور: «ومن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنساوية ان كل انسان يتبع دينه الذى يختاره يكون تحت حماية الدولة، و يعاقب من تعرض لعابد فى عبادته، ولايجوز وقف شيء على الكنائس، أو اهداء شيء لها الا بأذن صريح من الدولة، وكل فرنساوى له أن يبدى رأيه فى مادة السياسات، أو فى مادة الأديان بشرط ألا يخل بالانتظام المذكور فى كتب الأحكام. كل الأملاك على الاطلاق حرم لاتهتك، فلا يكره انسان أبدا على اعطاء ملكه الا لمصلحة عامة، بشرط أخذه قبل التخلية قيمته، والمحكمة هى التي تحكم بذلك»(١٩).

وكم من الحريات فى هذه السطور! فانك واجد أول تعبير فى اللغة العربية الحديثة عن «حرية الاعتقاد»، ثم ستجد تعبيرا عن الحرية السياسية وآخر عن حرية الرأى، حتى فى الأديان، وستجد أخيرا تعبيرا جديدا عن حرية الملكية. وهكذا يغتنى مفهوم الحرية وتتعدد جوانبه، و ينطلق من ميدان سلبى، هو رفض الاعتداء على الانسان، الى آخر ايجابى، هو الاستمتاع الفعال باطلاق الرأى فى السياسة وبحرية الاعتقاد الدينى، ولا تنحصر الحرية فى ميدانها المادى، ميدان العلاقات بين الناس وحقوق التملك، بل تنطلق الى ميدان سمه ان شئت «بالروحى» أو العقلى، وهو ميدان حرية الاعتقاد وحرية الرأى. وهكذا نكون هنا بازاء أول تعبير واضح فى تاريخ العربية الحديث عن حقوق «الشخص» الانسانى من حيث هو كيان مستقل قائم بذاته. وبهذا يتأكد مكان الطهطاوى كأول

---

(١٩) نفس المكان.

مفكر علماني في مصر والعالم الاسلامى الحديث.

وقد سبق لنا أن أثرنا من قبل السؤال الخاص بمكان السياسة فى كتاب مثل هذا مخصص للحديث عن احدى الرحلات، وألمحنا الى أن قصد الحديث عن السياسة كان جوهو يا، ولايؤيد هذا التفسير شيء قدر ماتؤيده المقالة الخامسة فى الكتاب التي أضيفت أو اقحمت اقحاما على خطة الكتاب الأصلية، من أجل أن يذكر الطهطاوى لقرائه أحداث «الفتنة» التي قامت فى فرنسا عام ١٨٣٠ وانتهت بعزل الملك.

وكان المؤلف، كما رأينا للتو، قد أعطى قارئه بالفعل فى نهاية الفصل الثالث من المقالة الثالثة خلاصة نتائج تلك الاحداث كما انعكست على «تصليح» الشرطة فى ١٨٣١، ولكن ها هو يعود مرة أخرى فى مقالة أخيرة(٢٠) تحتوى على سبعة فصول ليقص على القارىء، فى تلذذ واضح بمآل ملك الطغيان، ما دار فى تلك السنة حتى عزل الملك شارل العاشر جزاء ارادته الافتئات على الحريات.

والحق أنه ليس من قبيل المصادفة، فيما نظن، أننا نجد فى هذه المقالة الجديدة المضافة بعد تأمل سنين، اننا نجد تصورا جديدا للحرية يذهب، على المستوى السياسى، أبعد بعيدا مما كان يذهب اليه التصور «القانونى» الاول للحرية. فالحرية كما تعرضها المقالة الخامسة لم تعد مجرد المقابل «للعدل والانصاف» الاسلاميين، بل تصبح شيئا أخطر من ذلك بكثير، وعلى المستوى السياسى والقومى وليس فقط على مستوى المعاملات بين الأفراد: انها الآن تعنى رفض حكم الاستبداد وتعنى المناداة، فى صورتها

---

(٢٠) «تخليص الابريز»، ص ١٦٧ — ١٨٨.

القصوى، بشيء كان لاشك عجبا فى أذن المؤمنين الطائعين الخاضعين لحكم الطغاة وكأنه قضاء وقدر لاسبيل الى تغييره، ذلك هو **«أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولاحاجة الى ملك أصلا»(٢١).**

ذلك أن رفاعة قسم الفرنساوية الى «فرقتين أصليتين» فى ميدان المواقف السياسية : «وهما الملكية والحرية. والمراد بالملكية اتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولى الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشيء. والأخرى تميل الى الحرية بمعنى أنهم يقولون لاينبغى النظر الا الى القوانين فقط، والملك انما هو منفذ للاحكام على طبق ما فى القوانين فكأنه عبارة عن آلة.

ولاشك أن الرأيين متباينان فلذلك كان لا اتحاد بين أهل فرنسا لفقد الاتفاق فى الرأى والملكية أكثرهم من القسوس واتباعهم وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية. فالفرقة الاولى : تحاول اعانة الملك والاخرى ضعفه واعانة الرعية. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولاحاجة الى ملك أصلا ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية، ويقال للكبار مشايخ وجمهور.

وشريعة الاسلام التى عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة وبعضهم يريد المملكة المقيدة

---

(٢١) «تخليص الابريز»، ص ١٦٧.

بالعمل بما في القوانين و بعضهم يريد الجمهورية».

ومن البين لمن يرى أن رفاعة يعارض ضمنا فريق «القسوس وأتباعهم»، و يناصر قضية «أغلب الرعية»، التى هى قضية «الفلاسفة والعلماء والحكماء»، وهم فئة يتحدث عنها الطهطاوى على طول كتابه حديث الاعجاب. وهنا أيضا يتأكد أننا بازاء أول مفكر علمانى مصرى حديث.

والسؤال الذى لابد من وضعه هو: فى فريق الحرية، هناك طائفتان، العظمى منها «تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولاحاجة الى ملك أصلا، أى تريد «الجمهورية»، فهل ينحاز رفاعة الى هذا الفريق الجمهورى؟. وواضح أنه من الصعب علينا أن نكشف عن اختياراته من خلال بضعة سطور، ولكن الذى يجعلنا نميل الى أنه يفضل طائفة الجمهورية هو وصفه لها بأنها «طائفة عظيمة»، ففى هذا اللفظ وحده تمجيد لها، وان كان يمكن لرفاعة أن يدافع ضد من قد يهاجمه من أعوان الوالى بأنه يقصد وحسب أنها طائفة كبيرة العدد.

ولكن هناك دليلا ثانيا على ميله هذا، ولعله أن يكون أقوى فبعد سطور قليلة يضيف: «وشريعة الاسلام التي عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة(٢٢)، و يقصد بالثلاثة : أنصار «تسليم الامر لولى الامر «أى الحكم المطلق (وكان هذا حال محمد على فى مصر)، وأنصار الحرية، الذين يقولون ان الملك آلة أو وسيلة فقط والمهم هو النظر الى القوانين، ثم أخيرا الفريق الثانى من أنصار الحرية يرفضون وجود الملك

---

(٢٢) «تخليص الابريز»، ص ١٦٧.

بالكلية. ففى هذا السطر يبرر رفاعة الطهطاوى الامكان الثالث نفسه، وذلك بأن له فى الشريعة الاسلامية أصلا.

وهكذا نشاهد لأول مرة فى تاريخ الفكر الاسلامى الحديث محاولة لاعادة تفسير الشريعة بحيث يظهر أنها تقبل عزل الملك واقامة الجمهوريات. وهذا هو الشكل الاقصى من أشكال مذهب الحرية(٢٣)، والذى يمثل اليسار السياسى، بينما حزب الحرية القابل للملكية سيمثل الوسط، وأما حزب الملكية القائلين بألا يعارض الملك فى أمر الحكم من طرف الرعية بشىء، فانه سيكون حزب اليمين. وهذا نفسه هو مايقصده الطهطاوى حين يتحدث عن هذه الاحزاب الثلاثة و يقول: «فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة، و بعضهم يريد المملكة المقيدة بالعمل بما فى القوانين، و بعضهم يريد الجمهورية»(٢٤).

وطريقة العرض الطهطاوية هنا تتبع نفس الشكل الذى رأيناه مطبقا من قبل فى تعريف الحرية: فالذى يأتى أولا هو وضع الفكرة ثم يتبع ذلك بالاشارة الى نظم أو مفاهيم اسلامية مقابلة لها، بعد أن تكون هذه النظم أو المفاهيم قد أعيد تقويمها أو أعيد تفسيرها، حتى ولو كان ذلك ضمنيا.

ونرى من كل هذا أن الطهطاوى رأى الحرية مركزا للنظام

---

(٢٣) يقول رفاعة فى ص ١٨٦: «وبعد تولية هذا الملك الجديد ظهرت عدة تعصبات عظيمة، منها من يريد عزله ونصب الجمهورية لعدم اكتفائه بالحرية وطلبه أزيد من ذلك».

(٢٤) «تخليص الابريز»، ص ١٦٧. و يقول رفاعة ص ١٧٧: «الملكية يجلسون فى الجهة اليمنى والحريون فى الجهة اليسرى والتابعون لآراء الوزراء فى الجهة الوسطى».

السياسي الفرنسي وأنها هي «مقصد رعية الفرنساوية»(٢٥)، كما أن السبب المباشر لعزل شارل العاشر هو الدفاع عنها، حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير ولحرية الصحافة بوجه أخص. يقول رفاعة: «قد سبق لنا من القوانين السالفة فى الكلام على حقوق الفرنساوية في المادة الثامنة أنه لايمنع انسان فى فرنسا من أن يظهر رأيه ويكتبه ويطبعه بشرط ان لا يضر ما فى القوانين، فان اضربه أزيل فلما كانت سنة ١٨٣٠ واذا بالملك قد اظهر عدة أوامر منها النهى عن أن يظهر الانسان رأيه وان يكتبه أو يطبعه بشروط معينه، خصوصا للكازيطات اليومية فأنه لابد فى طبعها من أن يطلع عليها أحد من طرف الدولة، فلا يظهر منها الا ما يريد اظهاره مع أن ذلك ليس حق الملك وحده، فكان لايمكنه عمله الا بقانون. والقانون لايصنع الا باجتماع آراء ثلاثة: رأى الملك ورأى أهل ديوانى المشورة، يعنى ديوان البير وديوان رسل العمالات. فصنع وحده مالا ينفذ الا اذا كان صنعه مع غيره.. وهذا كله على خلاف القوانين». وبعد أن يسرد رفاعة الطهطاوى ما حدث من اجراءات أخرى قام بها الملك وردود أفعاله عند المناصرين «لمذهب الحرية»، يقول: «فعاد عليه مافعله بنقيض مراده، وبنظير ما نواه لأضداده، فلو أنعم فى اعطاء الحرية، لأمة بهذه الصفة حرية، لما وقع فى مثل هذه الحيرة، ونزل عن كرسيه فى هذه المحنة الاخيرة، لاسيما وقد عهد الفرنساوية بصفة الحرية وألفوها، واعتادوا عليها، وصارت عندهم من الصفات النفيسة(٢٦).

ويبين وصف الطهطاوى لاحداث تلك الفتنة أن الحرية مرتبطة

---

(٢٥) «تخليص الابريز»، ص ١٧٠.
(٢٦) «تخليص الابريز»، ص ١٧٢.

بالدستور، وأن بقاء الحرية رهن باحترام «الشرطة»، وانظر اليه وهو ينقل الى القارىء صياح الفرنساوية: «السلاح! السلاح! أدام الله الشرطة، وقطع دابر الملك!» (٢٧). وتبين طريقة هذا الوصف أن الفتى المصرى يقف فى صف الثائرين وأنه يدين الملك. فعندما «أخذت الرعية الاسلحة من السيوفية بشراء أو غصب، وأغلب العملة والصنائعية، خصوصا الطباعين، هجموا على القرقولات وخانات العساكر، وأخذوا منها السلاح والبارود، وقتلوا من فيها من العساكر، وخلع الناس شعار الملك من الحوانيت والمحال العامة... وكسروا قناديل الحارات وقلعوا بلاط المدينة، وجمعوه في السكك المطروقة، حتى يتعذر مشى الفرسان عليه» (٢٨)، نقول عندما حدث ذلك، وقد رآه رفاعة الطهطاوي رأى العين في باريس، «أمر [الملك] بجعل المدينة محاصرة حكما وجعل قائد المعسكر أميرا من أعداء الفرنساوية مشهورا عندهم بالخيانة لمذهب الحرية، مع أن هذا خلاف الكياسة والسياسة والرياسة فقد دلهم هذا على أن الملك ليس جليل الرأي، فانه لو كان كذلك لأظهر امارات العفو والسماح فان عفو الملك أبقى للملك. ولما ولى على عساكره الا جماعة عقلاء احبابا له وللرعية غير مبغوضين ولا أعداء، ولكن أراد هلاك رعاياه حيث نزلهم بمنزلة أعدائه».

وقد كان هدف رفاعة من كل هذه الأوصاف أن يخرج القارىء بالعبرة الكبرى التي كان قد سبق أن أثبتها فى فصل «تدبير الدولة الفرنسية»، ألا وهي أن «الملك ليس مطلق التصرف» (٢٩). وقد كانت نهاية أحداث العصيان ضد الملك شارل العاشر هي اعادة احترام الشرطة،

---

(٢٧) «نفس الوضع».

(٢٨) نفس المكان.

(٢٩) «تخليص الابريز»، ص ٧٢.

وتعديلها، والعودة الى نظام احترام القوانين. فيقول قسم الملك الجديد، «لويز فيليب»: «أشهد الله سبحانه وتعالى على أني أحفظ مع الامانة الشرطة المتضمنة لقوانين المملكة مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الجديد المذكور في الخلاصة، وعلى أنى لا أحكم الا بالقوانين المسطورة وعلى طريقها، وأن أعطي كل ذي حق حقه بما هو ثابت في القوانين وأن أعمل دائما على حسب ما تقتضيه مصلحة الرعية الفرنساوية وسعادتها وفخرها».

أشرنا من قبل الى ملاحظة الطهطاوي، وهي تتكرر عنده، أن الفرنساوية يحلون الحرية مكانا عليا، وأنها أصبحت لهم عادة، وأنهم بها حريون. وهذا الامر كان عنده ذا أهمية مركزية، حتى أنه يعود اليه مرة أخيرة في «الخاتمة»، وهنا أيضا، على ما يبدو لنا، لكي يؤكد أهمية الحرية، ولكي يقربها الى قبول قرائه، والوسيلة هنا أيضا العثور على وسيط. يقول: «لم يبق علينا.. الا ذكر خلاصة هذه الرحلة، وما دققت فيه النظر وأمعنت فيه الفكر، فأقول: ظهر لى بعد التأمل فى آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية، أنهم أقرب شبها بالعرب منهم للترك، ولغيرهم من الأجناس، وأقوى مظنة القرب بأمور، كالعرض والحرية والافتخار. ويسمون العرض شرفا، ويقسمون به عند المهمات... الخ (٣٠). فالوسيط هنا هو حب العرب العرباء للحرية، وللقارىء الذي تعود ألا يفعل شيئا الا تقليدا أن يأخذ من هذا ما فيه من عوامل التحبيذ والتشجيع:

«وأما الحرية التي تتطلبها الافرنج دائما، فكانت من طباع العرب في قديم الزمان، كما تنطق به المفاخرة التي وقعت بين النعمان بن المنذر ملك العرب وكسرى ملك الفرس... » (٣١)

(٣٠) نفس المرجع، ص ٢١٢.

(٣١) «تخليص الابريز»، ص ٢١٥.

ولا يقتصر الطهطاوي على اجمال سريع، بل يفصل القول في هذه الصفات الثلاثة: العرض والحرية والافتخار، التي تقرب الفرنساوية من العرب وتبعدهم عن الترك، ويذكر هنا أطرافا من أقوال العرب وغيرهم وحكاياتهم.

وأهم ذلك كله خبر عمر بن الخطاب مع المصري الذي جاءه يشكو اليه ابن عمرو بن العاص، وسنأتي هنا على ذلك الخبر، لأن نص الطهطاوي يفتتح سلسلة طويلة من الاشارات، سيتكرر ورودها عند التالين على رفاعة، الى عمر الخليفة العادل الحريص على الحرية: و«عن أنس بن مالك رضى الله عنه، قال: حضر رجل من أهالى مصر الى عمر بن الخطاب، وجعل يشكو من عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين، ان هذا مقام العائذ. فقال عمر: لقد عذت، فما شأنك؟ قال تسابقت بفرسى أنا وابن عمرو بن العاص، فسبقته، فحمل على بسوط فى يده، ويقول لي انا ابن الاكرمين، وبلغ ذلك لعمرو بن العاص، فخشى أن آتيك لاشتكي ولده وحبسنى، فتفلت من الحبس، وهنا أنا قد أتيتك. قال: فكتب كتابا: من عمر بن الخطاب الى عمرو بن العاص، انه اذا أتاك كتابي هذا فاحضر الموسم، يعنى الحج، أنت وابنك.. فلما حضر عمرو بن العاص وابنه الحج، وجلس عمر بن الخطاب وجلسوا بين يديه، وشكى المصري كما شكى أول مرة، فأومأ عمر بن الخطاب، وقال له: خذ الدرة وانزل بها عليه... فدنا المصري من ابن عمرو بن العاص ونزل بها عليه.. وعمر رضى الله عنه يقول: اضرب ابن الأكرمين. قال: عمرو بن العاص: قد شفيت يا أمير المؤمنين... ثم التفت عمر بن الخطاب رضى الله عنه وقال لعمرو بن

العاص: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟»(٣٢).

والحق أن أهمية هذا النص لا تقوم وحسب فى أنه شاهد على أن الحرية من عناصر التراث الاسلامي، وفي عصره الاول، بل وكذلك لأنه يعطى لكلمة «الحرية» معنى قويا: فمعناها هنا أنها الحق في الكرامة الانسانية وفي المساواة، وهذا الحق حق طبيعي ولكل البشر. وابتداء من هذه اللحظة التي بعث فيها رفاعة المصري خبر الخليفة عمر من رقدته في عصور الإستعباد، سيأخذ المصريون شيئا فشيئا في النظر الى الحرية كصفة لا تفترق عن صفة البشرية للانسان.

«تخليص الابريز» وأهميته:

هذه هي الأفكار الاساسية التي أتى بها عن الحرية أول كتاب عصري في تاريخ مصر واللغة العربية في العصر الحديث. وقد سبق لنا أن نوهنا بأهمية كتاب «تخليص الابرٌيز فى تلخيص باريز»، و يبقى هنا أن نؤكد على أن هذه «الرحلة» ليست مجرد مذكرات عن مشاهد رآها الكاتب، وأنها ليست كذلك مجرد دراسة في عادات شعب من الشعوب ونظمه وأفكاره. فالواقع أنه يقف خلف كل ما في الكتاب من أوصاف لأماكن أو لبشر أو أحداث، يقف مقصد محدد نستطيع وضعه في الصيغة التالية: «هذا نموذج، فاتبعوه ما استطعتم»، والنموذج هو النظام الفرنسي والمخاطبون هم المصريون والمسلمون بعامة. والقارىء للكتاب يحس بهذا المقصد وراء كل صفحاته بشكل ضمني، ولكنه أحيانا ما يظهر و يتحدد بشكل صريح مميز.

---

(٣٢) المرجع السابق، ص ٢١٨ ــ ٢١٩.

فمنذ السطور الاولى من فاتحة الكتاب، يؤكد رفاعة رافع الطهطاوي كما رأينا أنه قام بتقييد «رحلة صغيرة، نزهتها عن خلل التساهل والتحامل، وبرأتها عن زلل التكاسل والتفاضل، ووشحتها ببعض استطرادات نافعة، واستظهارات ساطعة، **وانطقتها بحث ديار الاسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع.** فان كمال ذلك ببلاد الافرنج أمر ثابت شائع. والحق أحق أن يتبع. ولعمر الله انني مدة اقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ديار الاسلام منه. واياك أن تجد ما أذكره لك خارجا عن عادتك، فيعسر عليك تصديقه، فتظنه من باب الهذر والخرافات، أو من حيز الافراط والمبالغات. فبالجملة فبعض الظن اثم والشاهد يرى ما لا يراه الغائب» (٣٣).

ويـنص الطهطاوي مرة أخرى على أنه يريد وضع نموذج جديد للحكم وللتنظيم الاجتماعي، وفي هذه المرة يكون صريحا شديد الصراحة. فيقول في أول فصل «تدبير الدولة الفرنسية»: «ولنكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، ونستوفي غالب أحكامهم، **ليكون تدبيرهم عبرة لمن اعتبر**»(٣٤) وبهذا يكون مقصد الكتاب كله هو هذا: تقديم نموذج جديد من أجل التغيير، «لأن الحق أحق بأن يتبع» (٣٥).

ولكن قد يقول قائل: نعم، ربما احتوى «تخليص الابريز في تلخيص باريز» على أفكار ومواقف هي في ذاتها على جسارة عظيمة، ولكن هل لها تأثير فعلي؟ وما الدليل على ذلك غير ادعاءات الكتاب وأكثرها لا يزيد على أصوات تطلق في الهواء؟ والحق أن هذا التساؤل له ما

(٣٣) «تخليص الابريز»، ص ٤.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٤.

يبرره، خاصة وأن أهمية كتاب ما هي في الحق اهميتان: في ذاته وفي عقول الآخرين، بل إن أهميته في كلتا الحالتين تقوم على أن يقرأه قارىء، أي على الغير. ولن يكون من السهل تتبع تأثير كتاب رفاعة الاول الذي صدر عام ١٨٣٤، ومع ذلك فانه أمر ممكن. ولن نستطيع هنا القيام بهذا البحث، الذي يتطلب مراجعة كل الانتاج المكتوب في مصر وفي غيرها وربما كان جزء منه كبير بعيدا عن الأيدي يرقد في تراب الاهمال، ولهذا فاننا سنكتفي بالاشارة الى وقائع ثلاث ثابتة تبعدنا عن مجال الاحكام الجزافية أو التقديرات الذاتية، وتساعدنا على الحصول على تصور تقريبي، وان يك متينا، لمدى أهمية كتاب الطهطاوي وتأثيره في الوعي المصري في عصر رفاعة ذاته وبعده بقليل.

(١) الواقعة الاولى أن محمد على نفسه، والي مصر، قرأ الكتاب قبل نشره بناء على تزكية من الشيخ حسن العطار شيخ الازهر، وأمر بطبعه بل وأصدر أمره بقراءته في قصوره وتوزيعه على الدواوين والمواظبة على تلاوته والانتفاع به في المدارس المصرية، بل انه أمر بعد ذلك بترجمته الى التركية حيث ظهر في مطبعة بولاق المصرية عام ١٨٣٩ تحت عنوان «سفارت نامه رفاعة بك».

(٢) طبع الكتاب مرتين في حياة مؤلفه، مما يدل على الاقبال عليه. الأولى كانت في عام ١٨٣٤ كما نعرف، والثانية في عام ١٨٤٩. ويبدو أن عادة مطبعة بولاق كانت طبع ألف نسخة من كل كتاب تنشره، فاذا انتبهنا الى أن معظم هذه النسخ كان يبقى في مكتبات المدارس، أدركنا أن دائرة انتشار كتاب «تخليص الابريز» كانت أوسع بكثير من عدد نسخه المطبوعة. وعلى أية حال فان الاقبال على الكتاب كان فيما يبدو

قو يا حتى أنه طبع مرة ثالثة في عام ١٩٠٥، أي بعد اثنتين وثلاثين عاما من وفاة مؤلفه.

(٣) ولا شك أن الكتاب ذاته، من حيث هو كيان مادي مستقل بعد طبعه، قد كان له تأثير كبير، ولكن الكتاب ينتشر مع مؤلفه ومن خلال مؤلفه من حيث هو أفكار، ونستطيع أن نقول في اطمئنان ان فردا واحدا في تاريخ الفكر المصري الحديث لم يتح له عدد من التلاميذ المباشرين قدر ما أتيح لرفاعة الذي اشتغل بالتعليم و بالصحافة و بالترجمة و بالادارة ما يزيد على الأربعين عاما بعد عودته من باريس، ولا شك أنه أثر بشخصه في كل هذه المناحي تأثيرا لا يقل عن تأثير الكتاب المادي، بل قد يزيد. ويمكنك أن تتصور بغير خطأ ممكن أن القسم الأكبر من المصريين الذين دخلوا المدارس الحديثة بين عامي ١٨٣١ و ١٨٨٠ هم من تلاميذ رفاعة المباشرين أو غير المباشرين عن طريق من تخرجوا على أيديه، هذا اذا لم نأخذ في حسابنا قراءه خارج هذه الحلقة، ولا شك أنهم كانوا كثيرين، ومنهم مثلا الشيخ محمد عبده الذي قضى شهورا يتردد على مكتبة رفاعة الطهطاوي الشخصية في داره، حوالي عام ١٨٧٩ (٣٦).

(٣٦) «تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، الذي نشره الشيخ محمد رشيد رضا، الجزء الأول، ص ٩٧٦، القاهرة، سنة ١٩٣١.

٣
الحرية في مناهج الألباب والمرشد الامين

خلال أكثر من أربعين تلت عودته الى أرض الوطن مصر (١٨٣١)، سيكون رفاعة رافع الطهطاوي مدرسا ومديرا للمدارس وصحفيا، ولكنه سيكون على الأخص المترجم الذي لا يمل والمشرف على ترجمات تعد بالمئات وقد تصل الى الألفين. وقد عرف في حياته زوال الحظوة عند الحاكم بل وغضبه عليه الى حد النفى الى السودان، وهو ما فعل معه عباس الاول حين أرسله مديرا لمدرسة ابتدائية في الخرطوم، و بقى هناك (١٨٥٠ — ١٨٥٤) حتى ارتقى سعيد أر يكة الحكم، وقد رأى البعض أن نفيه متصل باعادة طبع «تخليص الابر يز» للمرة الثانية، «اذ لايخفى أنه طبع للمرة الثانية سنة ١٢٦٥ هـ ١٨٤٩ م أي في أوائل عهد عباس باشا، والكتاب... يحوى آراء ومبادىء لا يرغب فيها الحاكم المستبد، وعباس باشا الاول كان في طبعه مستبدا غشوما. فلابد أن الوشاة قد لفتوا نظره الى ما في كتاب رفاعة بك مما لا يروق لعباس، فرأى أن يبعده الى الخرطوم ليكون السودان منفى له. ولا غرابة في ذلك، فلو أن هذا الكتاب ظهر في تركيا على عهد السلطان عبد الحميد لكان من المحقق أن يكون سببا في هلاك صاحبه.»(١)

كذلك فانه اختفى فترة عن مسرح العمل الحكومي في نهاية عصر سعيد وأوائل عصر اسماعيل (ما بين ١٨٦١ و١٨٦٣) بعد الغاء المدرسية

---

(١) عبد الرحمن الرافعي، «عصر محمد على»، الطبعة الثالثة، ٥١٨، القاهرة، سنة ١٩٥١.

الحربية بالقلعة التي كان سعيد عينه ناظرا عليها، ثم عاد الى المناصب والحياة العامة حين جعله اسماعيل ناظرا لقلم الترجمة.

الطهطاوي والصحافة:

ولكن الطهطاوي المترجم ليس هو الذي يهمنا هنا، بل رفاعة المؤلف صاحب الرأي ومقترح الأفكار. واذا أردنا متابعة جهوده من هذه الزاوية فاننا نقفز على الفور من عام ١٨٣٤ الى ١٨٦٩ ثم الى ١٨٧٢ وهما سنتي ظهور مؤلفيه الكبيرين: «مناهج الالباب المصرية في مباهج العلوم العصرية» و «المرشد الأمين للبنات والبنين». ومع ذلك فان الطهطاوي المؤلف ظهر خلال الفترات الفاصلة بين هذه التواريخ من خلال مقالات في الصحف والمجلات، وأهمها «الوقائع المصرية» التي عمل فترة رئيسا لتحريرها و«روضة المدارس» التي رأس تحريرها منذ انشائها ايضا عام ١٨٧٠، أي قبل وفاته بثلاث سنوات، وسنة تسعة وستون عاما. ونكتفي هنا بأن نضع بين يدي القارىء أطرافا من أول دراسة تخرج في صحيفة سيارة بالعربية وتتناول الفهم العصري للسياسة وتميز بين أنواع الحكومات. فيقول رفاعة رافع الطهطاوي في مقال بعنوان «تمهيد» في العدد رقم ٦٢٣ (عام ١٨٤٢) من «الوقائع المصرية» (٢): «كان الذين في زمن الحجاج اذا أصبحوا يتساءلون: من قتل البارحة، ومن صلب، ومن جلد، ومن قطع؟ ... ولما ولي عمر بن عبد العزيز كان الناس يتساءلون: كم تحفظ من القرآن؟ ومتى تختم؟.. والآن يتساءلون على أحوال الدول، داخلية أو

---

(٢) عبد اللطيف حمزه، «أدب المقالة الصحفية»، الجزء الأول، ص ١١٧ ــ ١١٩، ويحوى هذا الكتاب معظم مواد العدد المشار اليه (ص ١١٢ ــ ١٢١).

خارجية، من جهة ادارتها وسياستها، وما فيها من التولية والعزل ونحو ذلك. وهذا ما يسمى بالبوليتقيا. والمتكلم في شأن ذلك يقال له بوليتيقي. فما كان بين الدول والملل يقال له بوليتيقا خارجية. وما كان فى دولة واحدة، مما يتعلق بانتظامها وتدبيرها، يقال له بوليتيقا داخلية..»

ثم أن الحكومة مقسمة أربعة أقسام. ديمقراطية وأرستقراطية ومونارخية ومختلطة أي مركبة. فان كان الحكم صادرا من غير واسطة عن الملة المحكومة، فالحكومة «ديمقراطية» يعنى جمهورية أهلية. واذا كان الحكم صادرا من عدة حكام في الملة، مستخرجين من أكابرها وصدورها فالحكومة أرستقراطية، أي صادرة عن أشراف البلاد وكبرائها، وهي أيضا نوع من أنواع الجمهورية. واذا كان الحكم فى يد واحد فقط، فالحكومة مونارخية، أما واحدة الحاكم: ملوكية كانت أو سلطانية، وحكم الملك أو السلطان اما ان يكون مقيدا أو مطلق التصرف، فالمقيد هو أن يكون الملك لا يحكم الا بقوانين المملكة التي انحط عليها لقرار ولا يخدشها بنفسه. ولا يخرج منها الى ارادته.

«وأما مطلق التصرف فهو الفاعل المختار، الذي تكون ارادته فوق قوانين المملكة يعنى يرخص له أن يهتك حرمة القوانين من غير معارض. فاذا انضم بعض هذه الاحكام الى بعض، كانت الحكومة مختلطة مركبة، وأغلب ممالك أوربا مقيدة التصرف، وفيها من هو مطلق التصرف، يعنى يستقل بترتيب القوانين بنفسه مع من يختاره للمشورة من أعيان دولته».

«والافرنج يعدون الحكومات الاسلامية من قبيل مطلقات التصرف. والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم، فان الحاكم السياسي لا يخرج أصلا عن الأحكام الشرعية، التي هي أساس للقوانين السياسية».

«ولا تساع الشريعة المحمدية، وتشعب ما يتفرع عن أصولها من

الفروع ظن من لا معرفة له، أن ما يفعله حكام الاسلام لا وجه له في الشرع، وقل أن يقدم ملك اسلامي على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله. وقال بعضهم لولا ولى الامر لما قدر العالم على نشر علمه. ولا الحاكم على انفاذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولا الزارع على زراعته، ولا نقطعت السبل، وتعطلت الثغور، وظهرت المصائب والشرور، ولكن من لطف الله تعالى بعباده، ورأفته ببلاده، أجرى عادته وحكمته في كل زمان، أن ينصب لبريته في الأرض ولى الامر، لينصف المظلوم من الظالم، و يردع أهل الفساد عن المظالم، و يصنع للرعية جميع المصالح، و يقابل كل أحد بما يستحقه من صالح وطالح».

«ولما كان ذلك لعمارة البلاد، وحفظ منهج العباد، كفى شرفا وفضلا للسلطنة الشريفة. وفى الاحتياج اليها قال تعالى «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض. ولكن الله ذو فضل على العالمين».

والاشارة في ذلك الى الذين بهم الدفع، ومنهم النفع، وهم ولاة الأمور. «اي ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس، وتهارجت» وطمع بعضهم في بعض، واستولى الاقوياء على الضعفاء، وتمكن الاشرار من الاخيار، فيضطرون الى التشرد والتفرد. وفى ذلك خراب البلاد، وفناء العباد. ولأن الجنس الانسانى مضطر الى التآلف والتجمع في اتمام معيشته، وانتظام حال نفسه، فيحتاج الى سياسة تقيم أمره على الاستقامة، وقد شبه بعض الفضلاء الملك بالروح، والرعية بالجسد. ولا قوام للرعية الا بالملك، كما لا قوام للجسد الا بالروح.

و ينبغى له أن يكون منزها عن خمس خصال ».....الخ

كتابان جديدان:

وفى عام ١٨٦٩، وعمر رفاعة ثمان وستون سنة، يخرج لنا هذا الصعيدي النشط كتابا هو ثمرة تأمله خلال كل حياته حول طرائق تعديل النظم والعقلية المصرية، و يسميه «مناهج الألباب المصرية الى مباهج العلوم العصرية»، أو كما قد نقول اليوم: طريق المصريين الى دخول باب العصر الحديث. و يتضح من محض العنوان أنه كتاب برنامج بأدق المعانى، لانه لا يصف الواقع بل يقترح الطريق الجديد.

ولا يهدأ هذا المصري وفيه طبع حب العمل والبناء، فبعد سنوات ثلاث، ها هو يخرج كتابا جديدا يكتبه تلبية لطلب من ديوان المدارس، و يعنونه «المرشد الامين للبنات والبنين»، وسيستخدم هذا الكتاب ككتاب للقراءة في المدارس الحكومية. وهو من هذه الناحية كتاب مدرسي، وفي قسمه الأكبر هو كتاب في التربية الوطنية. و يبدو أن كتاب «المرشد» هذا عرف نجاحا سريعا، لأنه أعيد طبعه في عام ١٨٧٥، أي بعد ثلاث سنوات من الطبعة الاولى و بعد سنتين من وفاة المؤلف، وأشرف على طبعته الثانية ولد المؤلف، علي فهمي بك رفاعة. أما «المناهج»، فان طبعته الثانية ستتأخر كثيرا اد لن تظهر الا في عام ١٩١٢، وعلى أية حال فان هذا التاريخ ذاته يدل على استمرار ذكرى رفاعة وعلى امتداد تأثيره أربعين عاما على الأقل بعد وفاته.

واذا كان «تخليص الابريز» هو يقينا أعجب كتاب ظهر في تاريخ المطبعة العربية في القرن الميلادي الماضي وأطرف كتب الطهطاوي وأكثرها جرأة وجسارة، فان «المناهج» ينبغي أن يعد كتابه الرئيسي الذي وضع فيه خلاصة فكره في شمول. «فالتخليص» كتاب الحماس وكتاب

الاكتشافات الكبرى، أما «المناهج» فهو كتاب تأمل ودرس، ومن هنا فهو أكثر اعتدالا وهدوءا. ومع هذا، ورغم سن المؤلف، فان صفحات في «المناهج» تنطق نطقا بحميا الشباب، وتفيض تفاؤلا، وهو من صفات الشباب كذلك، ولقد كان الطهطاوي دوما بطبعه متفائلا.

وكتاب «المناهج» كتاب برنامج اجتماعي هدفه «التقدم في التمدنية»(٣)، وأراد به كاتبه أن «يبذل ما عنده من رأس مال البضاعة لمنفعة وطنه العمومية وينصح لبلاده ببث ما في وسعهم من المعلومية»(٤). ولا يقوم «توسيع دائرة التمدنية» الا بانتشار «المنافع العمومية» وهذا هو الموضوع الأول للكتاب بلغة مؤلفه، وهو يقول عن مصادره في «ترصيف هذه التحفة الجميلة في المنافع العمومية»: «اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرانساوية النافعة، مع ما سنح بالبال وأقبل على الخاطر أحسن اقبال، وعززتها بالايات البينات والاحاديث الصحيحة.... (٥). والكتاب يتكون من مقدمة («في ذكر هذا الوطن وما قاله في شأن تمدنه أرباب الفطن»)، وثلاثة أبواب. الاول «في بيان المنافع العمومية من حيث هي وفي مؤداها...، والثاني «في تقسيم المنافع العمومية الى ثلاث مراتب أصلية...»، والثالث «في تطبيق أقسام المنافع العمومية في الازمان الاولية على مصر...»، وهو باب تاريخي، والرابع خاتمة «فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة...».

أما «المرشد الأمين للبنات والبنين» فانه كتاب في التربية بعامة

---

(٣) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٤.

(٤) نفس المكان

(٥) المكان السابق.

وفي التربية الوطنية بخاصة. فمقدمته تعريف بالتربية، و بابه الاول يتحدث عن الانسان بعامة، و بابه الثاني عن صفات الذكور والاناث المشتركة منها والخاصة، والثالث يتناول أنواع التعليم، والرابع يتحدث عن الوطن، والخامس عن الزواج وما شابه ذلك. وقد اشرنا الى أنه كان كتابا للقراءة في المدارس الحكومية.

الحرية في المجتمع:

وقد عرفنا مكان الحرية في «تخليص الابريز»، وهي تحتل في «المناهج»، وفي «المرشد» أيضا مكان القلب من الحياة السياسية: «وتأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الاحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية. فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين» (٦). ولن يتم صلاح ورشاد للمصريين بغير الحرية، فيخاطب رفاعة الطهطاوي الخديوى اسماعيل و يقول اه: «ان من ملك أحرارا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين» (٧).

بل ان الحرية لهي جزء لا يتجزأ من تعريف «الرعية». يقول: فقد استبان... احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين: احداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد، وثانيها القوة المحكومة، وهي

---

(٦) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٢٣٥.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٨٩. و يضيف رفاعة على الفور: «ولا شك أن قلوب الرعية هى خزائن ملكها، فما أودعه فيها فهو مستودع في انحاء مسالكها ولا يكون الملك عظيم القدر الا بأهال دونه عظموه.. فعليه أن يمنحهم وسائل التعزيز والتكبير، وأن يمنع عنهم رذائل التصغير والتحقير».

القوة الاهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعاته دنيا وأخرى.(٨). والامة الحقة هي التي تحب حريتها كما يقول «المرشد الامين» لبنات مصر ولبنيها(٩). وهي أعظم الحقوق (١٠)، ووسيلة السعادة(١١)، و ينبغي أن تحظى بها كل الأمم(١٢).

واذا خرجنا من نطاق الرعية والأمة، فان الحرية تظهر شرطا ضروريا للمدنية ذاتها فقد أدرك الطهطاوي من معرفته المباشرة بالتاريخ الفرنسي والأوربي أن «سعة دائرة التمدن» في تلك الدول أنما نشأ من الحرية، وخاصة حرية التعبير وحرية النشر. فقد سمح ملوك أمم أوربا للعلماء وأصحاب المعارف بتدوين الكتب، «الشرعة والحكمية (أي الفلسفية) والادبية والسياسية» و بنشرها «طبعا وتمثيلا»، حتى استقر ما يسميه رفاعة «بقانون حرية ابداء الأراء»، مع هذا التحفظ الطبيعي ــ «بشرط عدم ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلوك سلوك الوسط بغير تفريط ولا شطط» بل ان الطهطاوى ليرى أن الحضارة والتقدم والتربية كلها أشياء مترابطة لوسط بغير مترابطة: «الامة التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها يتقدم فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها، بخلاف الامة القاصرة التربية» (١٤).

---

(٨) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٢٣٢.

(٩) «المرشد الأمين»و ص ٩٥.

(١٠) المرجع السابق، ص ٩٤.

(١١) نفس المرجع، ص ١٢٨.

(١٢) المرجع ذاته، ص ١٢٩.

(١٣) المرشد الأمين ص ١٢٥

(١٤) المرجع السابق ص ٨.

طبيعة الحرية:

ويخصص «المرشد الأمين» فصلا كاملا للحرية، وهذا الفصل هو أكثر الصفحات تفصيلا في مؤلفات الطهطاوي لفكرة الحرية وجوانبها، واكثرها تنظيما كذلك. وهويعلن في حسم أن الحرية «فطرية» للانسان: «الحرية منطبعة في قلب الانسان من أصل الفطرة». و يعطي هذا الفصل أطول تعريف للحرية في كتابات الطهطاوي كلها: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع الى الحرية. فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، و يتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار الى دار، ومن جهة الى جهة بدون مضايقة مضايق ولا اكراه مكره، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك الا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الانسان على أن ينفي من بلده أو يعاقب فيها الا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لاصول مملكته، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه الا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لايخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده (١٥). وسيلاحظ القارىء احتواء هذه السطور على أهم أشكال الحرية: الحرية الجسمية، حرية العمل، حرية التنقل، الحرية الشخصية بمعناها الادق، الحرية السياسية، الحرية القانونية، حرية الملكية وحرية الرأي.

ويميز الطهطاوي في الحرية بين أقسام خمسة: حرية طبيعية وحرية

(١٥) المرجع السابق ص ١٢٧.

سلوكية وحرية دينية وحرية مدنية وحرية سياسية (١٦). أما الحرية الطبيعية فهي قريبة مما سيسميه قاسم أمين «بالحرية الحيوانية»، «حرية الجبيئة والرواح»، ولكن تصور الطهطاوي لها أعم من ذلك بكثير، وحدها المميز عنده أنها «ما لا طاقة لقوة بشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما». وأمثلة هذ الحرية هي الضرورات الانسانية: كالأكل والشرب والمشي، و باختصار هي الحرية «التى خلقت مع الانسان وانطبع عليها». و يبدو أن رفاعة يهدف «من الحرية السلوكية» حرية اختيار نوع من الحياة بما يمليه على الفرد عقله وضميره وحسب. فهو يقول فيها: «الحرية السلوكية... هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية المستنتج من حكم العقل بما تقتضيه ذمة الانسان وتطمئن اليه نفسه في سلوكه من نفسه وحسن أخلاقه في معاملة غيره». ونلاحظ هنا باهتمام أن رفاعة يعي أن الأخلاق تخص الذات، وتخص الآخرين على حد سواء، وأنه لا يتابع بالتالى رأي الذين يظنون أن الأخلاق هي أمر علاقة مع الآخرين وحسب. ونلاحظ ثانيا أن رفاعة لا يقيم هذه الحرية، وهي كما يقول «حسن السلوك ــ ومكارم الأخلاق» على أساس ديني، بل على اساس عقلى وأساس شخصي: الفعل والذمة. وفى هذا من التطوير الثوري لمبادىء الأخلاق التقليدية مالا يخفى على عين المبصرين.

ولا يقصد رفاعة بالحرية الدينية حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد الديني من أصله، ولا يقصد بها كذلك حرية اختيار المرء لدينه، وانما هي تساوى عنده ما سيسمى تخصيصا باسم «حق الاجتهاد» فى الدين. فهو يعرفها كالتالي: «والحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب

(١٦) المرجع السابق ص ١٢٧، ١٢٨.

بشرط الا تخرج عن أصل الدين». و يضرب أمثلة عليها بأراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد، و بأراء أرباب المذاهب المجتهدين فى الفروع.

ونتيجة هذه الحرية الدينية ومظهرها التطبيقي هو «الأمان في اتباع مذهب ديني أو آخر تحت ظل عدم الخروج عن أصل الدين. ومن الطريف أن رفاعة يقيس الحرية الدينية على حرية اختيار مذهب سياسي، وليس العكس، والمشترك بين الحالتين هو التمسك بالأصول التي لا بد منها: «ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية وآراء أرباب الادارات الملكية فى اجراء اصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم. فان ملوك الممالك ووزراءهم مرخصون فى طرق الاجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع الى مرجع واحد، وهو حسن السياسة والعدل».

وما يسميه الطهطاوي بالحرية «المدنية» هو ما كان يسمى في الاصطلاح الاسلامي «بحقوق الناس» أو «حقوق الآدميين» حيث يعرفها بقوله: «والحرية المدنية هي حقوق العباد أو الاهالي الموجودين فى مدينة بعضهم على بعض». ولكن التشابه يقف عند هذا الحد. فليس أساس هذه الحرية المدنية أو تلك الحقوق نصوصا تلزم السلطة الدينية باتباعها، وفرضها من قبل السلطة الدينية شرط كاف لاحترامها، بل أساسها أساس انساني محض، وله جانبان: اجتماعي وفردي. فرفاعة يقول في بيان تلك الحرية مستخدما لغة هي أقرب ما تكون الى مفهوم «التعاقد الاجتماعي» كما تطور في الفلسفة السياسية الاوربية، وربما اطلع عليه مؤلفنا عند روسو الفرنسي أو عند غيره: «فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة **تضامنت وتواطأت** على أراء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وأن لا

يعارضوه وأن ينكروا جميعا على من يعارضه في اجراء حريته بشرط أن لايتعدى حدود الأحكام».

وهناك أخيرا الحرية السياسية، وهي تخص علاقة الفرد بالدولة بعد أن كانت الحرية السابقة تخص علاقة الأفراد ببعضهم البعض، ومفاد هذه الحرية السياسية هو تأمين الدولة لكل فرد على أملاكه المشروعة وعلى اجراء «حريته الطبيعة»، وهي بلا شك ما سبق أن سماه رفاعة بالحرية «الطبيعية»، بدون أن ــ تتعدى الدولة عليه في شيء منها. واذا كان رفاعة يؤكد على الخصوص فى هذا الاطار على حرية الملكية («فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات»)، الا أنه يرتفع الى عموم حياة الانسان ويجعل من تلك «الحرية السياسية»، أي حرية الفرد بازاء الدولة، أساسا «للسعادة»: «فكأن الحكومة بهذا قد ضمنت للانسان أن يسعد فيها مادام مجتنبا لاضرار اخوانه». ونلاحظ هنا أشياء ثلاثة: استخدام رفاعة لكلمة «الانسان»، وربطه بين الدولة والسعادة، وأخيرا أن ــ التجمع السياسي له أساس فردي فى نظر رفاعة (١٧).

ومما يدل على أهمية فكرة «السعادة» عند رفاعة أنه يعود اليها بعد عرضه هذا لأنواع الحريات الخمسة، ليبين أن نتيجة الحرية هي السعادة، بل ان الحرية ما هي الا وسيلة من أجل غاية والغاية هي السعادة. يقول في نص جامع يتناول السعادة والحرية والعدل والحقوق والواجبات والفرد والحاكم جميعا: «فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى فى اسعاد أهالي الممالك. فاذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة

(١٧) فى كل ما سبق من تفاصيل أنواع الحريات، أنظر «المرشد الأمين»، ص ١٢٧ ــ ١٢٨.

عظمى فى راحة الاهالى واسعادهم في بلادهم، وكانت سببا في حبهم لأوطانهم. وبالجملة فحرية أهالى كل مملكة منحصرة فى كونهم لهم الحق فى أن يفعلوا المأذون شرعا، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور فى مملكتهم. فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة. فالتضييق عليه فما يجوز فعله بدون وجه مرعى يعد حرمانا له من حقه. فمن منعه من ذلك بدون وجه، سلب منه حق تمتعه المباح، وبهذا كان متعديا على حقوقه ومخالفا لاحكام وطنه، ومتى كانت حرية الاهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للاهابة، فلا يخشى منها على الدولة، بل يكون التعادل في الحقين، ... ويسعد الرئيس والمرؤوس» (١٨).

أشكال الحرية:

ويشير رفاعة الطهطاوي هنا وهناك في «المرشد الأمين» الى أشكال خاصة للحرية. ومن ذلك «حرية الفلاحة والتجارة والصناعة» (١٩)، ويقصد بها ما نسميه اليوم باسم حرية العمل وحرية النشاط الاقتصادي. وهي عنده «أعظم» حرية في المملكة المتمدنة، حيث أنها «من أعظم المنافع العمومية». ويأخذ رفاعة برأي أصحاب حرية النشاط الاقتصادي كما عبر عنها في التعبير الفرنسى المعروف الذي ترجمته: «دعه يعمل ودع التجارة تمر»، يأخذ رفاعة بهذا الموقف الذي ظنه موقفا «طبيعيا» ما حيث يرى «أن النفوس مائلة اليها (الى هذه الحرية) من القرون السالفة التي تقوم فيها التمدن الى هذا العصر، وأن أصعب ما على القائل الذي يفهم

---

(١٨) نفس المرجع، ص ١٢٨.

(١٩) نفس المرجع، ص ١٢٩.

منافع هذه الفنون (أي الفلاحة والتجارة والصناعة) أن يرى تضييق دائرتها». وربما كان في العبارة الأخيرة اشارة الى أوضاع مصر حيث احتكر الحاكم، تماما كما كان الحال مع محمد على أو الى حد كبير كما كان الحال مع اسماعيل الذي كان رفاعة يكتب كتابه تحت حكمه احتكر النشاط الزراعي والتجارة والصناعة. وكما هو الحال عادة مع الطهطاوي الأريب فانه يصل دوما الى التعبير عن تفضيلاته حتى وان لم تكن تماشى الحاكم واحيانا ما يكون الثمن هو اظهار حجة الطرف الآخر بله الدفاع عنها. وهذا هو الحال هنا، فبينما يضع رفاعة مبدأ ضرورة حرية الزراعة والتجارة والصناعة، فانه يقدم حجة ممكنة قد تكون جذرا «لتضييق دائرة» تلك الحرية، حين يقول: «ولكن قد يكون سبب التضييق في ذلك أن ملوك المملكة الموجود فيها ذلك يرون رعاياهم ليسوا أهلا بهذه الرخصة لعدم استكمال التربية الاهلية فيها، وأنهم ينتظرون تقدم التربية وصلاح حال الاهالي ليبيحوا لهم رخصة اتساع الدوائر الزراعية والتجارية والصناعية، لأن تهذيب الاهالي وتحسين أحوالهم يكسب عقولهم الرشد والتصرف فى العمليات المتسعة (٢٠). ونلاحظ هنا ظهور هذا الشرط الهام عند أهل العصر للتمتع بالحرية، الا وهو التقدم في التربية، وهو شرط يمكن أن يتحقق، وفي هذا ما فيه من دعوة الى تحقيق، وهو ما يمهد للأخذ بالحرية موضع الفحص.

وهناك حرية الملاحة: «ومن أعظم معين (ما يعين؟) على التمدن حرية الملاحة والسياحة فى البر والبحر، فانها عادت على جميع الممالك بالثروة والغنى» (٢١). وقد اهتم الطهطاوي بالملاحة على الاخص

(٢٠) نفس المكان.

(٢١) المرجع ذاته، ص ١٢٦.

وبالسياحة والسفر على الاعم فى كل مؤلفاته ابتداء من «تخليص الابريز»، ولهذا دلالته العميقة على رغبته في زرع الحركة في قلوب المصريين والمسلمين ونزع روح الخمول الذي يولده السكون، كما أنه يدل على عمق فهمه لأسباب قوة الحضارة الغربية.

ويقول عن حرية الرأي ما سبق أن مربنا حين كنا بصدد الحديث عن صلة الحرية بانتشار التمدن (٢٢) وهويشير الى الحرية الدينية أو حرية الاعتقاد في «مناهج الالباب» بأن يأتي بنص من **فنلون** الكاتب الفرنسي الذي اشتغل رفاعة بترجمة كتابه «مغامرات تليماك» في اثناء نفيه بالخرطوم، ويقول **فنلون** في هذا النص: «**لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلب وينزع منه صفة الحرية**، وذلك في سياق نصيحة قدمها الى أمير انجليزي بروتستانتي: «**اذا آل الملك اليك أيها الامير، لا تجبر رعيتك القاتوليقية على تغيير مذهبهم ولا تبديل عقائدهم الدينية، فانه لاسلطان يستطيع أن يتسلطن على القلب وينزع منه صفة الحرية. فقوة العنفوان الحسية والشوكة الجبرية الغاصبة لا تفيد برهانا قاطعا في العقيدة، ولا تكون حجة يطمئن اليها القلب. فلا ينتج الاكراه في الدين الا النفاق واظهار خلاف ما في الباطن «انتهى» (٢٣). وتعليق رفاعة على هذا النص الهام القوى يذهب الى أن ـ تدخل الحكام فى قضايا الاديان هو نزع الحرية، ثم يضيف : «فمحض تعصب الانسان لدينه لاضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية»(٢٤).**

والطهطاوي في هذا يصدر عن طبع مصري أصيل، وهو

(٢٢) «المرشد الأمين»، ص ١٢٥.

(٢٣) مناهج الألباب العصرية، ص ٢٦٩.

(٢٤) المكان السابق.

الاعتدال في الدين والسماحة التي تنتج عن ذلك في معاملة أهل الاعتقادات الاخرى. ومع ذلك فان مؤلفنا الواقعي سرعان ما يضيف ليدافع عن نفسه غضب الجاهلين: «وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا، فهو المحبوب المرغوب. ولذلك كان الجهاد الصحيح لقمع العدو انما يتحقق اذا كان القصد منه اعلاء كلمة الله عز وجل، واعزاز الدين ونصرة المسلمين» (٢٥).

هناك أخيرا صورة خاصة من صور الحرية يعالجها رفاعة الطهطاوي ولكن دون أن يدرجها صراحة بين الحريات، تلك هي الحق في اعادة تفسير التعاليم الاسلامية والاتيان بجديد فيها مما لا يخالفها، وهذا فى أحد جوانبه هو حق الاجتهاد.(٢٦) وهناك نص هام لرفاعة حول حق الاجتهاد، ونكتفى هنا بالاشارة الى أن رفاعة كان يضع هذه المسألة فى اطار أعم هو اطار التقليد والتجديد، وليس فى اطار ميدان الدين وحسب، بل وكذلك وعلى الأخص فى ميدان الدنيا. وهو يهاجم القول والتقليد هجوما شديدا فى «مناهج الألباب المصرية (٢٧)، و يعتبر ان ركيزته الأساسية، وهي زعم أن الزمن الماضى أتى بكل حق وجمال وأن من سلف لم يبق شيئا لمن خلف، يعتبر هذا من قبيل «الأوهام السفسطائية» التي عبر عنها شاعر أهل التقليد حين قال:

وكل خير فى اتباع من سلف   وكل شر فى ابتداع من خلف

و يرد رفاعة أولا بأن هذا لا ينطبق في الأمور الدينية الا على ما

---

(٢٥) المرجع السابق، س ٢٦٩ ــ ١٧٠.

(٢٦) «القول السديد فى الاجتهاد والتجديد، نشر اولا فى مجلة «روضة المدارس»، ثم طبع فى فصلة منفصلة عام ١٢٨٧ هـ (١٨٧٠ ــ ١٨٧١م)

(٢٧) ص ٢٩٢ ــ ٢٩٣.

يخص الحلال والحرام، هذا بينما هنـاك ميدان فسيح بعد ذلك، هو ميدان «المباح»، وهو ميدان الاكتشاف الذي يرى رفاعة أن الآية التي تقول: «**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه**» تدعو اليه. و يعلق رفاعة بعد ذكر هذه الآية على الفور: «فليس كل مبتدع مذموم، بل أكثره مستحسن على الخصوص ــ والعموم. فان الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطى الأشياء فى خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء الى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار». و يعلق رفاعة على ذلك نتيجتين هامتين تخصان قبول مكتشفات الغرب في ميداني الحضارة والثقافة. أما الاولى فهي دعوة الى الأخذ بمخترعات الغرب المادية: «فمخترعات هذه الاعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الاخر عن الاول و يبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد ومن ذا الذي يخطىء صواب رأي هذه الاستمدادات المعينة على المهمات المعاشية بطرقها النافعة وأنوارها الساطعة التي لظلام الارجاء دافعة و بسط الكلام على المخترعات كغيرها من المحسنات البديعات مبسوطة فى أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك لحكيم السياسة خير الدين باشا» (٢٨).

وأما النتيجة الثانية، فهي دعوة الى قبل علوم الغرب وضمها الى علوم الشرع: «المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة فى نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرائق

(٢٨) نلاحظ هنا أن رفاعة يرد التحية باحسن منها، و كان خير الدين التونسى قد ذكر كتاب «تخليص الابريز»، في مقدمة «أقوم المسالك الى معرفة الممالك»، تونس، ١٨٦٧، ص ٦٩.

المعاشية ومع هذا فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعية والادبية ومعرفة اللغات الإجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة فهذا طرز جديد فى التعلم والتعليم وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية الى القديم فهو من بدائع التنظيم». (٢٩).

الحرية والمساواة:

وتتصل فكرة الحرية في «المرشد الامين» اتصالا وثيقا بمفهومين آخرين هما: المساواة و «الحقوق».

وتحتل المساواة، أو كما يقول الطهطاوي «التسوية»، مكانة كبرى على خريطة الحرية، حتى أن عنوان الفصل الذي يخصصه الكتاب المذكور للحرية يذكر صراحة كلمة التسوية. و يربط الطهطاوي بين الحرية والمساواة والعدل فيقول: «و يقارن الحرية والتسوية، وكلاهما ملازم للعدل والاحسان»(٣٠). وقبل بيان صلة المساواة بالحرية، يؤكد رفاعة أن المساواة «صفة طبيعية فى الانسان، تجعله فى جميع الحقوق البلدية كاخوانه» ومصدرها هو اشتراك كل البشر فى نفس الخصائص: «وذلك لأن جميع الناس مشتركون فى ذواتهم وصفاتهم، فكل منهم ذو عينين وأذنين و يدين وشم وذوق ولمس وكل منهم محتاج الى المعاش، فبهذا كانوا جميعا من مادة الحياة الدنيا على حد سواء، ولهم حق واحد فى استعمال المواد التي تصون حياتهم، فهم مستوون فى ذلك لارجحان لبعضهم على بعض في ميزان

(٢٩) نفس المكان

(٣٠) «المرشد الأمين» ص ١٢٩.

المعيشة». (٣١) وابتداء من هذه التسوية «الطبيعية» تخرج التسوية بازاء «الأحكام الوضعية»، أي القانون، فجوهر المساواة هو أن يكون الناس في الأحكام على حد سواء.

ولكن هذه المساواة الأساسية أو المبدئية لا تعني ألا تكون هناك تمايزات. و يعترف الطهطاوي في مجتمع يقوم على الاختلاف الشديد بين ارزاق القلة وحرمان الأغلبية، يعترف بوجود هذا التمايز، ولكنه، على طريقته التي أشرنا اليها، سرعان ما يصل الى تأكيد قضيته الأساسية، وهي هنا المساواة في الحقوق، بعد الاشارة الى القضية «الأخرى» وهي قضية التمايز: «ولكن هذا التساوي بينهم (بين البشر) ان أمعنا النظر فيه وجدناه أمرا نسبيا لا حقيقيا. لان الحكمة الالهية ميزت بعضهم على بعض أزلا، حيث منحت البعض اوصافا جليلة لم تمنحها للبعض الآخر، فبهذا تباينوا في الصفات المعنوية، بل وفي الصفات الطبيعية كقوة البدن وضعفه. ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض في الرزق، فقد جعلهم في الاحكام مستويين، لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤوس، كما أمرت به ودلت عليه سائر الكتب المنزلة على انبيائه عليهم الصلاة والسلام (٣٢).

وهكذا فان هناك تمايز في «الصفات المعنوية»، ولكن هناك تساويا في «الحقوق» وبازاء الأحكام القانونية. و يرى الطهطاوي أن هناك حالات تتراجع منها الامتيازات ولا يصبح لها اعتبار وتطبق التسوية بحذافيرها. ومن ذلك حالة الحرب: «فمن حيث ثبت أنهم مستوون في الحقوق أنتج ذلك أنهم اذا وقعوا جميعا في خطر عام وجب على سائرهم ان

(٣١) نفس المكان.

(٣٢) نفس المكان.

يتعاونوا في ازالة هذا الخطر لما في ازالته من منفعتهم العمومية. فاذا وقع لوطنهم حادث وجب عليهم أن يصرفوا النظر عن امتيازاتهم المعنوية، كأنهم مجردون عنها بالكلية، و يرجعوا الى صفة التسوية، و ينسوا كل مزية. فبهذا تكون التسوية ملازمة للحرية عند انطواء راية». (٣٣).

والآن، فما هى طبيعة العلاقة بين الحرية والتسوية؟ هناك أولا أن المساواة «أساس» للحرية السياسية، فلا حرية حيث لا مساواة: «كل ملة تتخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة فى الحقوق، و يدومون على مراعاة هذ التسوية، فان حريتهم توضع على أساس متين»(٣٤).

وهناك بعد ذلك أن المساواة هي وجه آخر للحرية، فلست حرا ان لم تتمكّن مما يمكن منه الآخرون: «فالتسوية فى الحقوق ليست الا عبارة عن تمكين الانسان شرعا من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من اخوانه أن يفعله أو يناله أو يمنع منه شرعا، فكل انسان يتصرف في املاكه وحقوقه تصرفا كتصرف الآخرين أيا ما كانت في المملكة صفته شرفا أو ضعة، فهو مساوٍ للجميع في تصرفاتهم» (٣٥).

واذا كانت المساواة مساواة فى الحقوق فانه ينبغى ايضا ان توازن بمساواة اخرى هي المساواة في الواجبات. ومن البديهي ان استواء الانسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على البعض. لأن التسوية فى الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات، فكما ان الانسان يطلب ان يستوفى ما هو له، فعليه أن يؤدى ما

---

(٣٣) نفس المرجع، ص ١٢٩ — ١٣٠.

(٣٤) مناهج الالباب المصرية ص ٦٦.

(٣٥) المرشد الامين، ص ١٣٠

عليه. فالتسوية عبارة عن تكليف جميع اهالي المملكة بدون فرق بينهم، بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض. فالطالب هو ذو الحق، والمطلوب هو ذو الواجب. فالواجبات دائما ملازمة للحقوق لا تنفك عنها. (٣٦) ومن المهم ان نشير الى أن هذا الربط بين الحقوق والواجبات هو مما نجده عند أهل العصر الذين تعرضوا للموضوع، كما سنرى عند **أديب اسحق**، وكما نجد عند **عبد الله النديم ومحمد عبده** في مقالاته في **«الوقائع المصرية»**.

واذا كان تناول الطهطاوي لمفهوم المساواة في «المرشد الأمين» تناولا عقليا، فانه ينظر اليه في «مناهج الألباب المصرية» من زاوية التأسيس الديني والأساس الديني للمساواة هو مايسميه رفاعة باسم «اخوة العبودية» (٣٧)، أي كون البشر سواء من حيث حقوق بعضهم على بعض، والى جانبها هناك حقوق العبودية الخاصة، وهي الأخوة الاسلامية، أو «الاخوة الدينية. (٣٨) وربما كان الطهطاوي هنا يتجه نحو اثبات نوعين من الأخوة: أخوة عامة وانسانية من جهة، وأخوة خاصة ودينية من جهة أخرى. وهويذكر بشأن هذا النوع الاخير بالحديث القائل: المسلم أخو المسلم». ويرى رفاعة أن هذا الحديث لا يعني ـ أخوة سلبية، لأن الرسول فسر ما يقصده حين الحديث أضاف «لا يظلمه» أي لايدخل عليه ضررا في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله، لأن ذلك وظيفة محرمة تنافي الأخوة (٣٩) فيما يعلق رفاعة. ومن الأحاديث الأخرى التي يكرر الطهطاوي الاشارة

---

(٣٦) نفس المرجع، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣٧) «نفس مناهج الالباب، ص ٦٦.

(٣٨) نفس المكان.

(٣٩) نفس المرجع ص. ٦٧ ـ ٦٨.

اليها واستخدامها حديث: «لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما لنفسه»، وهو يرى فيه أساسا كبيرا لقواعد السلوك في الجمعية، ولو أهل الوطن لأصبحت المساواة مصدرا من مصادر السعادة لهم. (٤٠).

مفهوم «الحقوق»:

وكان مفهوم «الحقوق» قد جذب اهتمام فتانا الطهطاوي دراسته في باريس. فهو يقول في «تخليص الابريز في تلخيص باريز» «وقرأت، في الحقوق الطبيعية، مع معلمها، كتاب «برلماكي»، وفهمته فهما جيدا، وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح والعقليين» (٤١ ونلاحظ هنا مرة أخرى خطو الطهطاوي المعهود في التقريب الغربي والاسلامي. وفي خاتمة «التخليص» يذكر أن «الخواجة جومار» ألف كتابا سنويا أمره بتأليفه الوالي محمد علي، وذلك «ليعين على حسن تمدن الايالات المصرية» (٤٢)، وقد ذكر في هذه «الروزنامة» عدة منها «الاصول العامة المستعملة أساسا لسياسات الافرنج، وهي الحقوق العقلية والحقوق القانونية والحقوق البشرية، أي الحقوق التي للدول بعضها على بعض» (٤٣)، وربما كان هذا من أوائل التصنيفات الحديثة للحقوق التي بلغت مسامع القارىء بالعربية.

أما في «مناهج الألباب المصرية» فان رفاعة الطهطاوي يميز حقوق الافراد من الحقوق العامة، يقول: «و بسط الكلام على عوام الرعية أن يقال

---

(٤٠) نفس المكان.

(٤١)) «تخليص الابريز»، ص ١٦٠.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٢٢٠

أن لهم حقوقا في المملكة تسمى بالحقوق المدنية، يعنى حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وتسمى بالحقوق الخصوصية الشخصية، فى مقابلة الحقوق العمومية، وهي عبارة عن الاحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة» (٤٤).

ثم يحاول في «المرشد الامين» العثور على الأشكال الاسلامية المقابلة لصور الحقوق في الثقافة الاوربية: «من أصول الفقة، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة اليها وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الاصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينا وتقبيحا، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية» (٤٥).

والغرض من هذا الحديث واضح: ألا وهو المساعدة على قبول المفاهيم القانونية الاوربية، وسيلاحظ القارىء أن هذه السطور تحوى استعارة نصية من «تخليص الابريز». هذا وكان الخديوى اسماعيل قد كلف رفاعة رافع عام ١٨٦٣ بترجمة «القانون الفرنساوي المدني» و «قانون التجارة» بمعونة بعض من أقرب معاونيه وتلامذته.

ولايخفى على رفاعة أن الحقوق تقابلها واجبات، ولا أن حقوق

(٤٤) «مناهج الالباب المصريه» ص ٢٤٠.

(٤٥) «المرشد الامين»، ص ١٢٤. وراجع كذلك المكان السابق.

الأفراد تقوم بغير حقوق الآخرين وحقوق الجمعية أو حقوق الوطن. أما عن الحقوق والواجبات وتعادلها، فيقول مؤلفنا: «من البديهي أن للانسان حقوقا وعليه واجبات. فطلبه لحقوقه وتأديته لواجباته على الوجه الاكمل يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات، ومعرفتها متوقفة على فهمها، وفهمها عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هى السياسة» (٤٦). وهناك حقوق الآخرين، وواجب احترامها: «فليست استقامة الانسان الا احترام حقوقه باحترام حقوق غيره، والحصول على منافعه بالوفاء بمنافع غيره». (٤٧)

ويتحدث الطهطاوي في «المرشد الأمين» عن حقوق الوطن عدة مرات. يقول: «حيث أن الحرية منطبعة فى قلب الانسان من أصل الفطرة، واقتضت الحكمة الالهية عدم تحقيره وذله، وكرمته على جميع ماعداه، فنيبغى أن يعرف حريته فى اكرام وطنه واخوانه ورئيس دولته. فاذا كان الانسان يكلف بنفع وطنه فلا يعد تكليف الحكومة له بجهاد الاعداء أو اعانة الحكومة على مصارفها من التعدى على حقوقه. فان هذا من واجباته لوطنه.. وما ذاك فى الحقيقة الا لحماية الحرية» (٤٨). ولكن احترام حقوق الوطن ليس مسألة «تكرم» فقط، بل هي فرض واجب: «بل يجب عليه أيضا أن يؤدى الحقوق التي للوطن عليه. فاذا لم يعرف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه» (٤٩).

ضمان الحرية والقوى السياسية:

وقد أشار الطهطاوي منذ سطور الى فكرة «حماية الحرية»، وكان

---

(٤٦) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٣٤.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٤٨) «المرشد الامين»، ص ١٢٨. والعبارات الاخيرة تحوى فكرة غاية فى الدقة.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٩٥.

الفكر السياسي الاوربي قد شغل دوما منذ عصر النهضة الاوربية بهذه المشكلة. ولنضعها نحن هنا على هذا الشكل: من سيكون الضامن للحريات وللحقوق؟.

اذا حاول القارىء أن ينظر بتمعن في صفحات «المناهج» مقارنا لها بكلام رفاعة في «التخليص»، فانه سيظهر له أن الطهطاوي الشيخ يتراجع بعض الشيء، أو كثيرا، عن كلام شبابه، فيما يخص سلطان الحاكم ومدى سلطته، ويبدو وكأنه يقول بضرورة الاعتماد على كرم الحاكم في اعطاء الحريات أو منعها. ومع ذلك فان الامور ليست بالبساطة التي يمكن معها التقرير بالجزم. فلم يكن الكلام الذي أتى فى «التخليص» معبرا في صورة مباشرة عن رأى الطهطاوي، بل كان يحمله فى معظم احيان على أهل فرنسا، أما في «المناهج» فانه يتحدث باسمه الشخصى، فكان لابد له، وهو يكتب موظفا فى حكومة إسماعيل، أن يقدم قدما وأن يؤخر أخرى، خاصة مادام يستطيع ايصال أفكاره وتفضيلاته الشخصية بطريق أو بآخر.

ويميز رفاعة الطهطاوي في «المناهج»، بين «القوة» الحاكمة «والقوة المحكومة»: «فالقوة الحاكمة العمومية وما يتفرع عليها تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية، وهي أمر مركزى تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها. فالقوة الإولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجرى عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية. الثانية قوة القضاء وفصل الحكم. الثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها» (٥٠).

---

(٥٠) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٣٢.

تلك هي السلطات، الثلاث التقليدية منذ «منتسكيو» الفرنسي: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية. ولكن رفاعة يعلق هذه السلطات، كلها على شخص الملك: «فهذه القوى الثلاثة ترجع الى قوة واحدة، وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين، لأن القوة القضائية انما هي في نفس الأمر راجعة للملك. لأن القضاة نواب ولي الامر على الحاكم ومأذونون منه. فهو الذي يقلد القضاة بالولايات، القضائية... فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور. فرجعت هذه القوة الى الملك، وكذلك قوة تنفيذ الاحكام بعد قطع الحكم فيها، فانها حق خاص بولى الامر من أول وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنه هو الذي ينسب اليه تقنين القوانين، حيث يتوقف على أوامره تنظيمها وترتيبها واجراء العمل بموجبها. فقد انحصرت، فيه القوى الثلاثة التي هي أركان القوة الحاكمة» (٥١).

واذا كان الطهطاوي يفصل القول بعض الشيء فى القوة القضائية والقوة التنفيذية (٥٢)، الا أنه لا يقول شيئا عن «قوة تقنين القوانين» أي السلطة التشريعية، و ينبغي أن يفهم صمته هذا على ضوء سلب اسماعيل كل سلطات، «مجلس شورى القوانين» الذي كان قد أقامه فى أوائل عام ١٨٦٦، وظل بغير قوة لاحدى عشرة سنة بعد ذلك. وصحيح أن الطهطاوي يتحدث عن «مجالس النواب»، ولكنه لا يصفها وصفا يجعل منها قوة مشرعة للقوانين: «وأما وظائف المجالس الخصوصية ومجالس النواب فليس من خصائصها الا المذاكرات، والمداولات، وعمل القرارات، على ما تستقر عليه الآراء بالاغلبية وتقديم ذلك لولى الأمر».

---

(٥١) المرجع السابق، ص ٢٣٢ ٢٣٣، وانظر ص ٢٣٧.

(٥٢) نفس المرجع، ص ٢٣٢ — ٢٣٨.

ومهما يكن الامر فان الملك غير مسئول امام آحد، بل أمام ضميره وحسب، أو كما يقول الطهطاوي أمام «ذمته»، وانظر اليه وهو يقول ذلك في نفس السطر الذي يتحدث فيه عن «واجبات» الملك؛ «ثم ان للملوك في ممالكهم حقوقا تسمى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه **خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحد من رعاياه.** وانما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات، أو السياسات، برفق ولين، لاخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به» (٥٤).

ومع ذلك فان الطهطاوي يضيف فيما يشبه الانذار: ومما يحملهم [أي الملوك] على العدل أيضا [بالاضافة الى الخوف من الله تعالى] ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم من جاورهم من الممالك. فان الملوك يستحيون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه، ولا يهزل في قضائه، فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب.... ومما يحاسب الملوك أيضا على العدل والاحسان التاريخ... الخ»(٥٥).

---

(٥٣) نفس المرجع أيضا، ص ٢٣٨.

(٥٤) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٣٦.

(٥٥) نفس المرجع، ص ٢٣٦ ــ ٢٣٧.

٤

العـــدالـــة

رأينـا، مع «تخليص الابريز في تلخيص باريز»، كيف كان العدل وسيلة ووسيطا لتقديم مفهوم الحرية. وتشير كل الظواهر الى ان رفاعة الطهطاوي كان يستخدم « العدل » بمعنى « المساواة أمام القانون» (١)، اوعلى الاقل «المعاملة بحسب القانون»(٢). و بصفة عامة فان كلمة العدل سترتبط دوما فى ذهن المتكلم بالعربية بلفظ «الاعتدال»، وهما مشتركان كما نرى فى جذر واحد لغوي، وسيكون الحال كذلك عند رفاعة(٣).

وأحيانا ما يكون للعدل مضمون أكثر تحديدا بعض الشيء، ومن ذلك «اعطاء كل ذي حق حقه» و «منع الظلم»(٤). ولكن الواضح أن الطهطاوي أكثر حساسية للظلم ووسائل القضاء عليه أو منعه، وهو أمر طبيعي فى ثقافة سياسية أهملت تحديد مضمون ايجابي للعدل وركزت كل اهتمامها على تعريفه بالسلب: فهو منع الظلم، وأمر طبيعي مع صعيدي من طهطا ولد عام ١٨٠١ وشاهد بأم عينه مظالم المماليك والملتزمين وأصحاب السلطة بعامة. ولهذا فان الاحصاء الدقيق لاستخدام رفاعة كلمتي «العدل» و «الظلم» في «تخليص الابريز» سيظهر أن الثانية لا تقل ترددا عنده عن الاولى.

---

(١) يقول وهو بصدد الحديث عن العدل عندنا الذى هو الحرية عندهم، «لان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الاحكام والقوانين»، «تخليص الابريز»، ص ٨٠.

(٢) «تخليص الابريز»، ص ٨٣.

(٣) قارن مثلا المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٤) «تخليص الابريز»، ص ٨٢، ١٨٠.

العدل والظلم:

وهو يتحدث عن الظلم مرات متعددة يتحدث عنه وهو بصدد تعريف العدل نفسه على الطريقة العقلية لا النقلية، فيقول وهو بسبيل الحديث عن «الشرطة» الفرنسية والاحكام المقيدة فيها: «فلنذكره لك، وان كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران. ولنذكر هنا نبذة مما قاله فيه ــ العلماء والحكماء ــ أو في ضده، من كلام بعضهم: «ظلم اليتامى والايامى مفتاح الفقر، والحلم حجاب الآفات، وقلوب الرعية خزائن ملكها فما أودعها اياها وجده فيها» وقال آخر: «لا سلطان الا برجال، ولا رجال الا بمال، ولا مال الا بعمارة، ولا عمارة الا بعدل».
وقيل فيما يقرب من هذا المعنى: «سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم». وقال بعضهم «أبلغ الاشياء في تدبير المملكة تسديدها بالعدل وحفظها من الخلل.(٥): «اذا اردت ان تطاع فاطلب ما يستطاع».

ويتحدث عن الظلم أيضا وهو بصدد التعليق على مواد الدستور الفرنسي. فبصدد المادة الاولى الخاصة بالمساواة أمام القانون يقول: فانظر الى هذه المادة الاولى، فانها لها تسلط عظيم على اقامة العدل واسعاف المظلوم، وارضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظرا الى اجراء الأحكام» (٦).

(٥) تخليص الابريز، ص ٧٣.
(٦) نفس المرجع، ص ٨٠.

و بصدد المادة الثامنة القاضية بأن «لا يمنع انسان في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه و يطبعه بشرط أن لايضر ما فى القانون»، يقول رفاعة: «ومن فوائدها.. اذا كان الانسان مظلوما من انسان، كتب مظلمته في هذه الورقات، أي «الجورنالات»، فيطلع عليها الخاص والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها ولا تبديل» (٧).

و يتحدث رفاعة كذلك عن الظلم وهو بصدد المادة الخامسة العشر التي تحدد أهمية ديوان رسل العمالات، أي مجلس نواب العامة، فهم «وكلاء الرعية المحامون عنهم، حتى لا تظلم من أحد» (٨). و يشير رفاعة، وهو يتحدث عن فتنة ١٨٣٠ الى مسئولية الحاكم عن سلوك وزرائه وموظفيه، حيث أن «ظلم الاتباع مضاف الى المتبوع» (٩). و يبدو أن رفاعة كان يلمح الى أن الظلم نتيجة ضرورية للحكم المطلق، فيقول عن الملك شارل العاشر: «ثم انه انتهى أمره الى أن هتك القوانين التي هي شرائع الفرنساوية وخالفها وقبل هتكه للشريعة بانت منه امارات، ذلك بمجرد تقليده الوزارة للوزير بولنياق، و يقال ان هذا الوزير شهير بالظلم والجور، ومن الحكم التي فى غاية الشيوع ان ظلم الاتباع مضاف الى المتبوع» (١٠).

وهكذا يتحدث الطهطاوي فى «التخليص» عن الظلم بقدر حديثه عن العدل. ونشير أخيرا الى نص طريف يبين أن رفاعة كان منذ البداية مثاليا وواقعيا فى نفس واحد: «اذا وجد العدل فى قطر من الاقطار، فهو

---

(٧) المرجع ذاته، ص ٨٢.

(٨) نفس المكان

(٩) «تخليص الابريز»، ص ١٦٨.

(١٠) نفس المكان.

نسبي اضافي، لا عدل كلي حقيقي. فانه لا وجود له الآن في بلدة من البلدان، فهو كالايمان الكامل والحلال الصرف» (١١). وسيستمر الطهطاوي دوما مثاليا الى حد الخيال وواقعيا تقف قدماه صلبتان على الارض فى نفس الوقت، أو قل انه كان دوما مثاليا لا يغفل عن وقائع الحياة وواقعيا لا يقعده النقص عن طلب الأكمل أو عن تشوفه على الأقل.

العدل فى شيخوخة الطهطاوي:

بعد خمسة وثلاثين عاما من ظهور «التخليص»، يعود رفاعة الى تعريف العدل في «مناهج الألباب المصرية»، وسيكون تعريفه هذه المرة مباشرا وصريحا: «وهو وضع الاشياء في مواضعها، واعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة فى الاتصاف بميزان القوانين» (١٢). ويشمل هذا التعريف عناصر «الحق» و«المساواة» و«القانون»، ورغم طابعه العقلى، فان هذا التعريف يأتي فى اطار يختلط فيه الدينى بالعقلى. وكان الطهطاوي بسبيل الحديث عن مزايا الملوك وواجباتهم، وقد أشرنا الى ذلك، وعن أن الملوك يدفعها الى العدل والاحسان ذممهم والرأي العمومي والتاريخ كذلك (١٣)، ثم يضيف عن علاقة الوالى بالرعية: «دأب الملك العاقل أن يتبصر فى العواقب وأن يستحضر فى دائم أوقاته وفى حركاته وسكناته ان الله سبحانه وتعالى اختاره لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم وراعيا لهم يعني ضامنا لحسن غذائهم حسا ومعنى لا آكلا لهم وانه تعالى خصه بمزايا جليلة اولها انه خليفة الله فى أرضه على عباده وقد أمر الجميع

---

(١١) نفس المرجع، ص ٨٠.

(١٢) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٣٧.

(١٣) المرجع السابق، ص ٢٣٦ — ٢٣٧.

بالعدل والاحسان وما بعده حيث قال جل من قائل أن الله يأمر بالعدل والاحسان فأمورية العدل أول واجبات ولاة الأمور وهو وضع الاشياء فى مواضعها واعطاء كل ذي حق حقه والمساواة في الانصاف بميزان القوانين وأفضل الازمنة أزمنة أئمة تعدل قال تعالى وأقسطوا ان الله يحب المقسطين وقال صلى الله عليه وسلم ان الله يحب العدل وقال بعض الحكماء اذا نطق لسان العدل فى دار الامارة فهو بشرى لها بالعز وعلى السعادة أماره فتدبير الملوك أمر العباد والبلاد بالعدل رفع لذكرهم وأعلى لقدرهم (وسأل) الاسكندر حكماء أهل بابل هل الشجاعة عندكم أبلغ أو العدل فقالوا اذا استعملنا العدل استغنينا عن الشجاعة فالى العدل انتهت الرياسة الكاملة والمملكة الفاضلة» (١٤).

وسيلاحظ القارىء كيف يمتلى هذا النص بالتفخيم فى الحاكم و بتحذيره فى نفس الوقت، فهو خليفة الله على الارض، ولكنه ليس مالكا للعباد، ويحتاج منهج الطهطاوي فى هذا، الذي يشبه أن يكون الرجوع خطوة من أجل القفز خطوتين، يحتاج الى دراسة خاصة تعين على تحديد مفتاح لفهم طرائق رفاعة الأريب في التعبير عن أفكاره ومواقفه وتمييز ما هو «وسائلي» («تكتيكي») مما هو جوهري وغائى («استراتيجي») عنده.

الأساس الدينى للعدالة :

وقد لاحظ القارىء أن الطهطاوى يستعين فى هذا الاطار بالآية القرآنية الاساسية في ميدان العدل، و باحاديث نبوية، وهو ما لم يكن قد فعل في «تخليص الابريز»، رغم اشارات عامة هناك الى الاصول الدينية،

(١٤) نفس المرجع، ص ٢٣٧.

ولكن بغير نصوص(١٥). وكما فعل فى «التخليص»، فانه يعود فى «المناهج» الى نموذج الخليفة عمر. فبعد أن يذكر أنه «قد ترتب على اعتاق اعناق الدوائر البلدية وتحرير رقاب النواحى فى البلاد الاوروباوية كما فى غيرها من البلاد المتمدنة فائدتان مهمتان (احداهما) تمتع أهالى النواحى بثمرات الاكتساب وتحصيل المنافع وتحسين أحوال أهاليها بالثروة والغنى والاخذ فى التمدن والتقدم فى العمران (وثانيتهما) قوة الحكومة وتمكين الدولة حيث صارت جميع النواحى بالمملكة تابعة لها مباشرة بدون توسط الملتزمين والامراء والاساتيذ والكبراء»(١٦) يقول (١٧): «ومن المعلوم أن الشريعة من صدر الاسلام ناطقة بما هو أقوى من ذلك وأقوم والسيرة العمرية صادقة فيما هو أتم من ذلك كله وأنظم والاسلام سوى بين الجميع فى العدل والانصاف وقد عم به التمدن فى سائر الاقطار والاطراف واعترف له بذلك جميع أمم الدنيا كمال الاعتراف فلا يضيره ولايضره سفاهة بعض حكام سلفوا حيث خالفوا أحكامه المرضية فى أيامهم فلا يقاس على تلك الايام وذلك لحكومة المماليك فى مصر وتحميلهم لاهلها ثقيل الاصر».

ونشير الى أن الفرق بين الاشارة الى عمر بن الخطاب هنا في «المناهج» وهناك فى «التخليص» يقوم فى أن الاشارة الاخيرة عامة مطلقة الى «السيرة العمرية»، أما فى «التخليص» فانها اقتصرت على حادثة تأنيب الخليفة لعمرو بن العاص وابنه.

ويعتمد «المرشد الامين للبنات والبنين» فى كلامه عن العدل على المراجع الدينية. وقد سبق أن أشرنا الى تسوية «المرشد» بين أشكال

---

(١٥) انظر مثلا «تخليص الابريز»، ص ٢١، ٨١.

(١٦) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٤٢.

(١٧) المرجع السابق، ص ٢٤٢ — ٢٤٣.

الحقوق التي توصلت اليها الثقافة الغربية وأشكال اسلامية مقابلة لها(١٨). ولكن الطهطاوى لايعتمد على الاصول الدينية والسوابق التقليدية الا من أجل أن يرتفع بالعدل الى مستوى الضرورة الانسانية التي يقضى بها العقل والنقل جميعا. انظر اليه وهو يجمع وجهات النظر هذه كلها فى نص واحد: «من أدى واجباته واستوفى حقه من غيره وكان دأبه ذلك، اتصف بصفة العدل. والعدل صفة تبعث الانسان على الاستقامة فى أقواله وأفعاله، وأن ينتصف لنفسه ولغيره، حتى جعله بعض الحكماء فضيلة قاعدة لجميع الفضائل وأنه أساس الجمعية التأنسية والعمران والتمدن، فهو أصل عمارة الممالك التي لايتم حسن تدبيرها الا به، وجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرع عنه وكالصفة من صفاته، وانما يسمى باسم خاص كالشفقة والمروءة والتقوى ومحبة الوطن وخلوص القلب وصفاء الباطن والكرم وتهذيب الاخلاق والتواضع وما ماثل ذلك، فهذه كلها نتائج العدل. ثم ان الحديث الشريف، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه، يتضمن الدرجة العليا فى العدل، وهو موافق لما نطقت به حكم الحكماء وشرائح الانبياء قبل الاسلام، فقد حسنه الشرع والطبع، وان كان تحسين النواميس الطبيعية لايعتد به الا اذا قرره الشارع»(١٩).

وهكذا نرى أنه يشير الى الشريعة ليرفع علم العقل، أما الجملة الأخيرة فكانت ضرورية فى عصر كثرة الجاهلين، ولاننسى أن كاتبنا كان من كبار موظفى الدولة.

---

(١٨) «المرشد الامين»، ص ١٢٤.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٣١.

العدل والظلم فى تاريخ مصر:

و يؤكد الطهطاوى، سواء فى «المناهج» أو فى «المرشد» على أن العدل هو أساس المجتمع الانسانى وأساس الحكم. وهو لايكتفى بتكرار عبارات التراث وأهمها «العدل أساس الملك»، بل ينظر الى الأمر بمنظار التاريخ، و يذكر التاريخ المصرى القديم، ما بين أمسيس(٢٠) (أحمس الاول) ورمسيس(٢١) والتاريخ اليونانى مع الاسكندر الأكبر(٢٢)، ولايفوته الاشارة الى عدل محمد على وعدل اسماعيل(٢٣)، وهذه الاشارات الاخيرة قد يكون فيها من الوقائع ما فيها، ولكن هدفها، فيما نظن، على قلم الشيخ الذكى، انما هو وضع القاعدة والاشارة الى المثل الواجب الاتباع.

وهو لايذكر وحسب الامثلة «الطيبة» بل والسيئة أيضا، أى من حكموا بالظلم، وأهم هذه الطائفة عند المصرى الطهطاوى هم المماليك، ولكنه يضع فيهم الأمويين أيضا، فيقول ان الظلم كان من أسباب انهيار ملكهم(٢٤).

أما المماليك فان عهدهم فى مصر كان عهد «التخشن العنيف»(٢٥)، وخلاله عاشت مصر «فى الذل والمسكنة وكانت حبال

(٢٠) «مناهج الالباب المصرية»، ص ١٢٠.
(٢١) نفس المرجع، ص ١٢٤.
(٢٢) المرجع ذاته، ص ١٢٩.
(٢٣) انظر مثلا فى «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٤٣، ٢٨٩، وفى «المرشد الامين»، ص٢ وغير ذلك.
(٢٤) نفس المرجع، ص ٢٩٠.
(٢٥) «مناهج الالباب المصرية»، ص ١٦٤.

منافعها واهنة»(٢٦)، وتحمل أهلها فيه «ثقيل الاصر»(٢٧). وفى مدة أحكامهم صارت، مصر تفقد كل يوم عناصر حياتها على التدريج بانحلال الانتظام، والعلة فى ذلك هى ظلم المماليك وتدميرهم للبلاد، بينما مدار العمار على العدل(٢٨). وقد دمر المماليك مصر باهمالهم مشروعات الرى بعامة والتفاتهم الى مصالحهم الخاصة. يقول رفاعة حول أهمية تنظيم الرى فى مصر وحول سياسة المماليك عموما وأثرها على تدهور «القوة المركزية» اللازمة دوما فى مصر(٢٩):

و«لما كان رى مصر دائما صناعيا مدبرا كان لابد فيه من حسن الادارة المائية والضبط والربط فى تطهير الترع و بناء الجسور والقناطر فان كانت الحكومة المتولية على مصر سيئة التدبير أو قليلة العدل أو ضعيفة القوة فانها تقتصر على تدبير بعض الاقاليم دون بعض أو بعض الاملاك الخصوصية على قدر منفعتها وتجحف بالمصلحة العمومية فلهذه الحوادث الجارية فى أيام حكمهم تقهقرت، العمليات، الهندسية الموروثة عن الفراعنة والرومانيين ومن بعدهم من الخلفاء والسلاطين ممن كانت دولة مصر فى أيامهم منظومة».

الطهطاوى والعدالة الاجتماعية:

والسؤال الذى ستنهى ببحثه هذه الصفحات، هو التالى : الى أى حد يمكن أن يقال ان رفاعة رافع الطهطاوى قد كان له موقف بشأن ما

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٦٥.
(٢٧) نفس المرجع، ص ٢٤٣.
(٢٨) المرجع ذاته، ص ٢٥٧.
(٢٩) نفس المرجع، ص ١٥٦.

نسميه الآن «العدالة الاجتماعية»؟ ويمكن أن تكون اجابتنا ذات شقين: الأول أنه لايمكن للقراءة الموضوعية لكتابات الطهطاوى أن تبرر القول بانه اتجه صراحة نحو هذا المفهوم، وان يكن موجودا ضمنا فى ثنايا بعض من نصوصه. الثانى، انه حتى فى هذه الحالة، فان اهتمام رفاعة برفع الظلم الاجتماعى أكبر بكثير من اهتمامه بارساء نظام تتحقق فيه العدالة الاجتماعية، وحتى اذا قبلنا بوجود حساسية لديه بازاء «الظلم الاجتماعى»، فان علينا أن نتفق على معنى «الاجتماعية» فى هذا التعبير.

حقا لقد طالب بادخال المصريين الى وظائف الحكومة يوم كانت وقفا على الاتراك والمستركة(٣٠)، ونددد بظلم الحاكم «لرعيته»(٣١)، وأدان سوء استخدام الموظفين الكبار (وكانوا يسمون «الامراء») لسلطتهم (٣٢)، كما أن هجومه الشديد على المماليك ، ذو حدين: فهو موجه اليهم، بعد أن قضى محمد على على شوكتهم، ولكنه موجه أيضا لكل حاكم يفعل مثلهم، وكانت مصر كذلك استبدادا وطغيانا واقطاعا حتى حكم اسماعيل، وربما نلمح فى حديثه المذكور آنفا عن الاهتمام بالاملاك الخصوصية والاجحاف بالمصلحة العمومية(٣٣) اشارة الى عهد اسماعيل ذاته.

ولكن ألوان الظلم التى يشير اليها رفاعة فى كل هذا، نصا أو تلميحا، انما هى ذات طابع سياسى، أى على صلة بنظام الحكم القائم،

---

(٣٠) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٢٩٠، ٢٩٤، و«المرشد الامين»، ص ٩٣.

(٣١) «المرشد الأمين»، ص ٩٠

(٣٢) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥، ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٥٦.

وبالتالى فليس لها الطابع الاجتماعى الصريح، الذى يتصل بطبيعة العلاقات بين الأفراد والمؤسسات فى المجتمع .

ومع ذلك فربما كان هناك مكان وحيد في كل كتابات الطهطاوي نستطيع أن نقول أنه تحدث فيه حديثا يتناول «الظلم الاجتماعي» مباشرة، وذلك في الفصل الذي خصصه كتاب «المناهج» للزراعة باعتبارها العماد الاكبر للاقتصاد المصري. ففى هذا الفصل يتحدث رفاعة عن بؤس الفلاح في أرض النيل حديث الخبير، وهو يفعل هذا ليس على نحو عاطفي بل على طريقة عقلية ممعنة فى العقلية وعلى أساس اقتصادي صرف وليس على أساس أخلاقي أو ديني أو ما شابه. ولننظر الآن فى هذا النص الخطير(٣٤) الذي أدخل التمييز الواضح بين رأس المال والعمل فى الاصطلاح العربى لأول مرة على ما يبدو، والذي يمضى الى أبعد من هذا فيعطى الاولوية للعمل على رأس المال.

وسنأتي على هذا النص فى ملحق تال، ونكتفي هنا بذكر أهم قضاياه:

(١) كان الطهطاوي بسبيل الحديث عن «التحسينات الزراعية»، فيتطرق الى القول بأن المقتطف لثمارها «والمحتكر لمحصولاتها الايرادية انما هو طائفة الملاك... دون أهل الحرفة الزراعية».

(٢) و يتحدث عن هاتين الطائفتين: «الملاك» والعمال «الزراعيين، من زاوية علاقة العمل فيقول: «الملاك فى العادة تتمتع بالتحصل من العمل ولا تدفع في نظير العمل الجسيم الا المقدار اليسير الذي لا يكافىء العمل».

(٣٤) «مناهج الألباب المصرية»، ص ٦٣ ــ ٦٥.

(٣) و ينبه الطهطاوي الى أن علة ادعاء الملاك لنيل «المقدار الجسيم» من الشروة لا تخرج عن شيء واحد، هو واقعة «التملك»، بينما هم يتجاهلون أن العمال الزراعيين أصحاب فضل عظيم: «ولا ينظر المالك الى كون بعض هؤلاء العمال هو الذي حسن الزراعة بشغله، واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير أشغالها.

فان حق التمليك و وضع اليد على المزارع سوغ للملاك ولواضعي الأيدي أن يتصرفوا فى عمليات أملاكهم التصرف التام، وأن يعطوا للعمال بقدر ما يظنون أنه من لياقتهم. و يعتقد المالكون أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك، وأنهم هم الأولى بالسعادة والغنى مما يتحصل من عمليات الزراعة، وأن من عداهم من أهل المملكة لا يستحق من محصول الأرض شيئا الا فى مقابلة خدمته».

(٤) و يشير الطهطاوي الى أن «أجرة» هؤلاء «الشغالين» أو «الأجرية» رغم أنها «قدر يسير جدا لا يساوي العمل»، هذه الأجرة ذاتها معرضة للتناقص بسبب التنافس على العمل، وهو التنافس الذي يعمل فى صالح الملاك: «اذا وجد بالجهة كثير من الشغالين، فانهم يتناقصون فى الأجرة و يتنافسون فى ذلك لمصلحة صاحب الأرض، مع أن الأرض انما تتحسن محصولاتها بالعمل، فلا يمكن أن يكون ذلك والتحسن والزيادة والخصب الا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الأجرية الذين تناقصت أجرتهم».

(٥) يشير الطهطاوي الى تعميم ظاهرة الاحتكار وانتقالها من الزراعة الى الصناعة: «وكما أن أرباب الأملاك يحتكرون جميع الأعمال الزراعية

من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات جمع الصنائع، لأن الصنائع كلها تسعى وتنهض في الاشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الفلاحة».

(٦) وقبل أن ينتقل الطهطاوي الى مناقشة الأساس الذي يقوم عليه هذا التقسيم غير المتكافىء للثروة، يشير اشارة لطيفة الى أنه على حين أن العامل الزراعي يقدم «خدمة وفنا وصناعة»، فان المالك لم يملك الا «بمساعدة المقادير»، ولعل في هذا اشارة الى أساليب التمتع بحيازة الأراضي الزراعية في مصر في عهده، وكانت تعتمد في معظم الأحيان على الاتصال الشخصي بالحاكم، واحيانا اقل على «الحظ» وأحيانا نادرة على القدرة والجهد.

(٧) أما الأساس الذي يستند اليه الملاك فهو «قاعدة مشهورة» تقول «ان من يزرع يحصد، يعني أن المحصود للمالك»، وهذه القاعدة تستند الى حديث للنبي يقول «الزرع للزارع». و يقوم رفاعة بمناقشة معنى هذا الحديث، و ينتهي الى أن «حديث الزرع للزارع لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل».

(٨) واذا كان الملاك يستندون الى أنهم هم الذين يقدمون «رأس المال»، فان رفاعة يرى في هذه الحجة «محض مغالطة»، لأن هناك بازاء رأس المال قوة أخرى عظيمة مساوية هي قوة العمل: «ولا يستند في غبن الأجير الى أن المالك دفع رأسماله في مصرف الزراعة والتزم الانفاق عليها، فهو الأحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة وأنه الأولى بربح أمواله العظيمة، فهو الأصل في التربيح، وأن عملية الفلاحة انما هي فرعية أنتجها وحسنها رأس المال، فان هذه

التعليلات محض مغالطة»، وذلك أنه لولا العمل لما ربحت الأرض.

(٩) وفى النهاية يقدم الطهطاوي «اغراء» الى الملاك بأن يعدلوا من سياستهم بازاء أجرة العمال بحيث يزول اجحافهم بالأجير، وهذا الاغراء يقوم على أسس ثلاثة: الأول تنبيههم الى نوع من التضامن الاجتماعي «نظرا الى ازدحام أهل الفلاحة»، والثاني تنبيههم الى مصلحة لهم هم أنفسهم: «فتنقيصهم للأجر وسومهم على بعض أهل الفلاحة بالمزايدات التنقيصية، كل هذا «لا يثمر محبة الأجير للمالك»، ويحذرهم الطهطاوي بقول القائل:
«من يزرع الشوك لا يحصد به عنبا». أما الأساس الثالث فهو أساس ديني، حيث يذكر رفاعة حديث الرسول «المسلم أخو المسلم لا يظلمه».

العدالة والوعى الطبقى عند رفاعة:

و يدرك القارىء من هذا العرض لقضايا ذلك الفصل المشار اليه ومن قراءته للنص كاملا الذي سنأتي عليه من بعد، يدرك أنه نص عظيم ذو أهمية تاريخية، وأنه يدل على انتباه عجيب الى جوهر العلاقات بين المالك والفلاح، ولكن هل تكفي صفحتان أو ثلاثة للقول بأن لرفاعة الطهطاوي موقف حول «العدالة الاجتماعية» من حيث هي فكرة موجهة لتنظيم المجتمع ككل؟ لقد حاول البعض أن يقولوا ان رفاعة تكلم فى الاشتراكية ذاتها! وفى هذا غلو ، لايزيد من قدر رفاعة، وقدره بالفعل قبل هذا و بعده عظيم. ونحن لا نعتقد أن هذه السطور تدل على ادراك واضح عند الطهطاوي لمفهوم العدالة الاجتماعية، وذلك لهذا السبب الجوهري: أن «العدالة الاجتماعية» مفهوم لا يقوم بغير ادراك سابق بأن هناك فى المجتمع

طبقات وأن هناك بينها تعارضا وقد يكون بينها صراع كذلك، فتأتي العدالة الاجتماعية لتمنع التسلط والاحتكار والاستغلال من طبقة على أخرى. والواقع أن رفاعة الطهطاوي لم يتصور المجتمع المصري فى عصره على أنه مكون من طبقات ذات «مصالح» متعارضة، كذلك فانه فى دفاعه عن «الفئات» المقهورة فيه، لم يفعل هذا بالنظر اليها من حيث هي «طبقة اجتماعية». على العكس من ذلك فاننا نجد عند الطهطاوي نصوصا يقف فيها فى صف الفئات المسيطرة أو العليا من حيث هي كذلك.

فقد أشرنا من قبل الى طلبه الى الخديوى إسماعيل أن يرفع رذائل التصغير والتحقير عن رعيته لأن «من ملك أحرارا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين»، ولكن ها هو يميز بعد سطر واحد بين نوعين من المعاملة أو ثلاثة، فيقول: «وعلى الملك أن يعامل أحرار الناس بمحض المودة والعامة بالرغبة والرهبة، وأن يسوس السفلة بالمخافة الصريحة» (٣٥)، هذا وان كان يضيف على الفور: «وأن يحسن سياسة جميع رعاياه على اختلاف أنواعهم».

ثم انظر مثلا الى قوله: «التربية هي أساس الانتفاع بابناء الوطن، لا سيا تربية أبناء الأمراء والأكابر والاغنياء بتحسين أحوالهم...»(٣٦) والى قوله كذلك فى نفس كتاب «المرشد الامين» حيث يوزع مراحل التعليم على اساس من يسار العائلة او فقرها: «وكما أن التعليمات الأولية والمعارف العمومية يجب ان تعم جميع اولاد الاهالى فقيرهم وغنيهم، يجب

---

(٣٥) «مناهج الالباب المصرية»، ص ٢٨٩ — ٢٩٠.

(٣٦) «المرشد الامين»، ص ..

أيضا ان يكون التعليم الثانوي كثيرا منتشرا فى ابناء الاهالى القابلين له الراغبين فيه. فيباح لهم التعليم والتعلم ليكونوا من الدرجة الوسطى، بخلاف درجة العلوم العالية المعدة لأرباب السياسات، والرئاسات، واهل الحل والعقد في الممالك والحكومات، فانه ينبغي أن يقتصد في تعليمها والتضييق في نطاقها بحيث يكون عدد تلامذتها محصورا وعلى أناس قلائل مقصورا، بمعنى أن كل من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لابد من أن يكون صاحب ثروة و يسار، و يكون يساره مقيدا بقيود خاصة في الغنى والاعتبار، بحيث لا يضر تفرغه للعلوم العالية بالمملكة، فمن الخطر على من له صناعة يتعيش منها و ينتفع به الناس أن يترك هذه الصناعة ليدخل فى دائرة معالى المعارف». (٣٧).

ومن جهة اخرى، فرغم أنه كان قد تحدث في «تخليص الابر يز» بحماس عن امكان قلب الملك الظالم، الا أنه، في «المناهج» وفي «المرشد»، ينصح الشعب أن يطيع وأن يصبر. يقول في «مناهج الالباب المصرية: «وبالجملة فعلى ولى الأمر أن يجتهد حتى يرضى عنه جميع رعيته وان ينزل نفسه منزلتهم وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم وعليهم الطاعة الكاملة له لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فقد قرن تعالى طاعة ولاة الامر بطاعة نفسه ورسوله فهذه عظمة جيلة لولاة الامر ومنزلة جليلة تبلغ النهاية فى رفعة القدر فاذا ظهر لولى الامر عدو لزمهم معاونة الملك عليه فاذا استقرضهم اقرضوه واذا استعان بهم أعانوه وان عدل فيهم مدحوه وان ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا الى ان يفتح الله لهم باب هدايته

(٣٧) نفس المرجع، ص ٦٤.

للخير وارشاد دولته للعدل وزوال الضير و يسألون الله تعالى ان يرزقه بطانة أهل حكمة وشجاعة وعفة وعدالة» (٣٨).

رفاعة رجلا عظيما وظاهرة مركبة:

ان الذي ينبغي أن ننتبه اليه هو أن رفاعة الطهطاوي، شخصا وكتابات، ظاهرة مركبة غير بسيطة ولها أوجه متعددة ومتفرقة وأحيانا ما تبدو متعارضة، في الظاهر على الاقل حتى يتوفر للبحث العلمي الشامل المدقق أن يكتشف مفتاح مواقفه وعمودها الفقري والجوهر فيها والغرض والوسيلة المؤقته والمقصد البعيد صريحا كان أو ضمنيا. واذا لم ننتبه الى ذلك وقعنا في التمجيد الرخيص أو في الاستهانة المتعجلة الظالمة.

فهذا الرجل العلماني المقصد محترم للدين وشر يعته وموقر لشعائره، وهو منددد بالمظالم، ولكنه موظف كبير عايش محمد على وابراهيم وعباس وسعيد واسماعيل، ورضى عنه معظمهم وانعموا عليه بالرتب والتشر يفات، وألحقوها باقطاعات هامة، حتى ترك لورثته عند وفاته ما يز يد على الألف وستمائة فدان (منها تسعمائة فدان اشتراها هو) وهو معجب في «تخليص الابر يز في تلخيص بار يز» بثورة ١٨٣٠ في فرنسا، ولكنه يسلم في «مناهج الالباب المصر ية» بأن يكون للحاكم السلطان المطلق رغم اشارته الى ضرورة أن يتقيد مع ذلك بالقوانين، وليس أدل على ما نقول من أنه، كما رأينا، يضع بين يدي الحاكم كافة السلطات التشر يعية والتنفيذية والقضائية.

لقد كانت كتابات الطهطاوي، لأنها ظهرت في وقتها وليس بعد

---

(١٠٨) «مناهج الا لباب المصر يه»، ص ٢٤٥

وقتها، حدثا هاما بل وفريدا، ولا يمكن أن نطلب من الرجل أكثر مما يستطيع ومما يسمح به العصر. وفيما يخص فكرتي الحرية والعدالة، والاولى منهما بوجه أخص، فان كتابات الطهطاوي في كتبه وفي مقالاته الصحفية، بل وفي ترجماته ذاتها، كانت فاتحة عالم جديد من الكفر السياسي والاجتماعي وحاملة لأفكار جديدة وتصورات سيقدر لها أن تهز المجتمعات الاسلامية من الاعماق. وكما سبق وأشرنا، فانه لم يكن مجرد ناقل لأفكار الغرب، لان جهده في الفهم واعادة التفسير والتكييف جهد لا يمكن لذي عينين انكاره، بما في ذلك، وربما على الاخص، في كتابه الفريد العجيب باكورة التأليف العربي الحديث كله، «تخليص الابريز في تلخيص باريز». ولا يمكن أن يستنتج قارىء رفاعة أنه استمر يدور في دورة التراث القديم، بالنظر الى جوانب من لغته أو الى بعض سياقاته التعبيرية أو حتى الى افتقاره الواضح أحيانا الى روح التنسيق والنظام في ترتيب أفكاره وتسلسلها، فرفاعة هو أول طريق جديد، بل انه اذا خطر لقارىء هذا، فليس عليه الا أن يقارن «تخليص الابريز» بكتاب على باشا فكري الذي كتب بعد وقت كتابة «التخليص» بما يقرب من الستين عاما: «ارشاد الألباء الى محاسن أوربا»، وهو عتيق في أسلوبه ونظرته، والى جانبه يقف «التخليص» عصري الفهم نضرا نضارة براءة النظرة. لقد نهض رفاعة بالفكر المصري نهضة هي أقرب الى القفزة، بعد طول خمول وخمود، ويكفي أنه أتى بهذا الشيء العجيب الغريب الذي يصعب وضعه في كلمات: حساسية جديدة، ومركزها الحرية في الفكر وفي العمل، وشرطها وجوب الاعتراف بالكرامة البشرية لكل انسان.

الملاحق

(ملحق أول)
((حياة رفاعة رافع الطهطاوى))

ولد رفاعة في مدينة طهطا، من مدن الصعيد فى مصر عام ١٨٠١، وهي سنة مغادرة قوات الحملة الفرنسية لارض النيل. وكانت عائلته ذات صدارة فى المدينة، وتولى بعض أعضائها منصب القضاء، ومنهم من اشتغل بالعلم وله تآليف. وقد استولت السلطات الحاكمة على ما بيد الأسرة من التزامات في الأرض، فاضطر والده الى الرحيل الى أقارب له قرب جرجا ثم الى مدن أخرى، ولما توفى الأب عاد الصبي رفاعة الى طهطا حيث أخواله، وفيها تعلم العلوم التقليدية على أيديهم.

وجاء رفاعة الى الازهر عام ١٨١٧، وقضى به متعلما حوالى خمس سنوات، وكان أبرز اساتذته الشيخ العالم الفاضل المتفتح حسن العطار (١٧٦٦ — ١٨٣٥)، الذي تولى مشيخة الأزهر سنة ١٨٣٠، وهو الذي ساعد على تهيئة ذهن الفتى رفاعة لتقبل «العلوم العصرية» والاقبال عليها. وهو من غير شك أكبر الاسماء التي هيأت للنهضة الحديثة، وكان قد سافر فى فلسطين والشام وتركيا، كما اتصل بعلماء الحملة الفرنسية ورأى آلاتهم وطرائقهم. وأهم أقواله: «ان بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، و يتجدد بها من المعارف ما ليس فيها». (١)

و بعد تخرجه من الأزهر، وسنه احدى وعشرون سنة، اشتغل

---

(١) محمد عبد الغني حسن، «حسن العطار»، دار المعارف، القاهرة، ص ٧٤.

بالتدريس فيه، وعن دروسه تلك يقول تلميذه الوفي المقرب صالح مجدي:
«وكان رحمه الله حسن الالقاء بحيث ينتفع بتدريسه كل من أخذ عنه. وقد اشتغل في الجامع الأزهر بتدريس كتب شتى فى الحديث والمنطق والبيان والبديع والعروض وغير ذلك. وكان درسه غاصا بالجمع الغفير من الطلبة، وما منهم الا من استفاد منه وبرع في جميع ما أخذه عنه، لما علمت من أنه كان حسن الاسلوب سهل التعبير، مدققا محققا، قادرا على الافصاح عن المعنى الواحد بطرق مختلفة، بحيث يفهم درسه الصغير والكبير بلا مشقة ولا تعب» (٢).

وفي عام ١٨٢٦ أوفد محمد علي أول بعثة كبيرة الى فرنسا لدراسة علومها ولغتها، وطلب من الشيخ حسن العطار «أن ينتخب من علماء الأزهر اماما للبعثة يرى فيه الاهلية واللياقة، فاختار الشيخ رفاعة لتلك الوظيفة» (٣).

وهكذا سافر رفاعة اماما للصلاة ومرشدا دينيا، ولكنه سرعان من يتحول الى طالب كالباقين، ولا شك أن السر هو اجتهاده الفائق. ولقد شاءت طبيعة الامور أن يكون هذا المصري الفلاح، وكان الوحيد بهذه الصفة بين أعضاء البعثة الذين أتوا من الأسرات التركية والاجنبية المستتركة، هو أنبغ أعضائها وأكثرهم فائدة لمصر أثناء اقامته بباريس و بعد عودته.

وقد قضى رفاعة بباريس خمس سنوات (١٨٢٦ ــ ١٨٣١) عاد بعدها ليعين مترجما لمدرسة الطب ، ثم بمدرسة «الطوبجية»، ثم ناظرا

(٢) جمال الدين الشيال، «رفاعة رافع الطهطاوى»، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٣، نقلا عن «حلية الزمن فى مناقب خادم الوطن»، وهو ترجمة كتبها صالح مجدى عن استاذه.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٤.

لمدرسة التاريخ والجغرافيا التي الحقت بمدرسة المدفعية، حتى كان انشاء «مدرسة الألسن» في عام ١٨٣٥ باقتراح من رفاعة الطهطاوي الذي قام بتأسيسها وبادارتها، ثم الحق بها عام ١٨٤١ «قلم الترجمة» وأداره رفاعة كذلك. في نفس هذه الفترة عمل رفاعة بالصحافة، اذ عين في يناير سنة ١٨٤٢ رئيسا لتحرير جريدة «الوقائع المصرية» (التي بدأت في الظهور عام ١٨٢٨)، حين أراد محمد على اخراجها في صورة حديثة.

ومع عهد عباس (١٨٤٩ ــ ١٨٥٤)، احتجب نجم رفاعة الطهطاوي حين نفاه الوالي الى السودان مديرا لمدرسة ابتدائية في الخرطوم. ولم يستسلم الشيخ العامل لليأس والقنوط فترجم خلال تلك الفترة كتاب «فنلون» الفرنسي «مغامرات تليماك»، تحت عنوان «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك»، وقد طبعها أحد تلاميذ رفاعة فيما بعد في بيروت.

وبعد تولي سعيد باشا العرش عاد رفاعة الى مصر المحروسة وعين وكيلا للمدرسة الحربية ثم ناظرا لها، وكانت رتبته في الجيش «أمير الآلاي رفاعة بك». ولكنه فصل عام ١٨٦١ من خدمة الحكومة بعد الغاء المدرسة الحربية، وظل كذلك نحو سنتين، حتى انشأ قلم الترجمة الجديدة في أوائل عهد اسماعيل (١٨٦٣) واختير رفاعة بك ناظرا له، ومن أهم انجازات هذا القلم ترجمة القانون الفرنسي، المدني والجنائي، الى العربية. وربما كان آخر منصب جديد تولاه هو رئاسة تحرير مجلة «روضة المدارس المصرية» التي أسست عام ١٨٧٠، وساعده في ذلك ولده على فهمي رفاعة. وكانت وفاته بعد عامين من ذلك.

(ملحق ثان)

نثبت هنا النص الخطير الذي يتحدث فيه رفاعة عن العلاقة بين العمل ورأس المال «مناهج الألباب المصرية» (ص ٦٣ ــ ٦٥) وهو النص الذي يعتمد عليه من يظن أن الطهطاوى «اشتراكى»، وقد اوضحنا موقفنا من هذا التفسير خلال الفصل.

يقول وهو بصدد الحديث عن الزراعة وطرائق تحسينها:

«ثم ان المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية، المجتني لفوائد هذه الاصلاحات الفلاحية الناتجة فى الغالب عن العمل واستعمال القوى الآلية، والمحتكر لمحصولاتها الايرادية، انما هو طائفة الملاك، فهم من دون أهل الحرفة الزراعية هم متمتعون بأعظم مزية، فأرباب الأراضي والمزارع هم المغتنمون لنتائجها العمومية والمتحصلون على فوائدها، حتى لايكاد يكون لغيرهم شيء من محصولاتها له وقع. فلا يعطون للاهالى الا بقدر الخدمة والعمل وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم فى مقابلة المشقة. يعني أن الملاك فى العادة تتمتع بالمتحصل من العمل ولا تدفع فى نظير العمل الآالمقدار اليسير الذي لا يكافيء العمل. فما يصل الى العمال فى نظير عملهم فى المزارع او الى اصحاب الآلات فى نظير اصطناعهم لها هو شيء قليل بالنبة للمقدار الجسيم العائد الى الملاك، فان المالك يستوفي لنفسه أكثر محصول الأرض. فانه بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة وجميع كلفها يأخذ محصولها بتمامه بوصف ايراد للأرض وعلف للمواشي واجرة للآلات، ولا يعطي لأرباب الاعمال والاشغال منها الا قدرا يسيرا، ولا ينظر الى كون

بعض هؤلاء العمال هو الذي حسن الزراعة لشغله واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير اشغالها. فان حق التمليك ووضع اليد على المزارع سوغ للملاك ولواضعي الايدى ان يتصرفوا فى عمليات أملاكهم التصرف التام، وان يعطوا للعمال بقدر ما يظنون انه من لياقتهم. و يعتقد المالكون أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك وانهم هم الاولى بالسعادة والغنى مما يتحصل من عمليات الزراعة وأن من عداهم من اهل المملكة لا يستحق من محصول الارض شيئا الا في مقابلة خدمته ومنفعته المأمور باجرائها فى حق ارضهم. فيترتب على هذا ان كل من يريد من الاهالى ان يتعيش من الخدمة التي هى العمل يصير مضطرا لأن يخدم بالقدر الذي يتيسر له أخذه من الملاك بحسب رضائهم، ولو كان هذا القدر يسيرا جدا لا يساوي العمل، لاسيما اذا وجد بالجهة كثير من الشغالين فانهم يتناقصون فى الاجرة و يتنافسون فى ذلك لمصلحة صاحب الارض، مع أن الارض انما تتحسن محصولاتها بالعمل فلا يمكن أن يكون ذلك التحسن والزيادة والخصب الا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الاجرية الذين تناقصت أجرتهم. وكما أن أرباب الاملاك يحتكرون جميع الاعمال الزراعية من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات جمع الصنائع لان الصنائع كلها تسعى وتنهض فى الاشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الفلاحة كالحدادة والنجارة وجميع صنائع اهل الحرف المتعلقة بأمور الفلاحة.

فينتج من هذا كله أن زيدا من الناس اذا لم تساعده المقادير على أن يصير مالكا لقطعة أرض لا يزال يقاسم مالك الارض فيما يتحصل من الثروة الزراعية، ولكن تمتعه ناقص جدا فانه لايأخذ من المحصول الزراعى

الا القدر الذي يسمح به المالك في مقابلة خدمته وفنه وصناعته وثمن الادوات والآلات والدواليب المهندمة للزراعة. فاذا كان مالك الارض سخيا كريما مبسوط اليد كافأ المكافأة التامة ووسع على من ينتفع بفنه. فقد جرت العادة أن الفلاح لا يكافأ على قدر خدمته وحراثته لقاعدة مشهورة: أن من يزرع يحصد، يعني أن المحصود للمالك. وقد قال صلى الله عليه وسلم الزرع من أن المعنى فيه الزرع لمن بذر والثمرة له وعليه أجرة مثل الأرض لا ان العامل يأخذ اجرة قليلة على عمله. ففي خبر الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع، اي اعطاهم النصف في نظير عملهم، وفي رواية دفع الى يهود خيبر نخلها وأرضها، والمراد بعملهم مساقاتهم ومزارعتهم. فالواقع منه صلى الله عليه وسلم مزارعة تابعة للمساقاة والبذر فيها من المالك بخلاف ما اذا كان البذر من العامل، فهي مخابرة وهي المسماة أيضا بالمشاطرة التي تقع في مثل العنب والخوخ، فيدفع المالك الارض للعامل و يزرعها العامل ببذر من عنده وكذلك القمح. بل وقوع المخابرة الآن مع انها غير جائزة موجودة بمصر أكثر من المزارعة. فحديث الزرع للزارع لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل. ولا يستند في غبن الاجير الى أن المالك دفع رأس ماله في مصرف الزراعة والتزم الانفاق عليها فهو الاحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة، وانه الاولى بربح أمواله العظيمة فهو الاصل في التربيح، وأن عملية الفلاح انما هي فرعية انتجها وحسنها رأس المال. فان هذه التعليلات محض مغالطة اذا فرض الكلام في العامل جر لعمل منتج لولاه لما ربحت الارض ربحا عظيما، فواكسبة المالك له في تقليل اجرته محض اجحاف به. ووصف استملاك الاراضي والصرف على الزراعة من رأس المال للمالك لا يقتضي كونه يستوعب جل المحصولات ويجحف بالاجير،

نظرا الى ازدحام أهل الفلاحة وتنقيصهم للاجر وسومهم على بعض بالمزايدات التنقيصية. وهذا لا يثمر محبة الاجير للمالك (من يزرع الشوك لا يحصد به عنبا) فان هذا فيه ايذاء بعضهم لبعض وهو ممنوع شرعا كما يدل عليه ما رواه ابو هريرة رضي الله عنه. فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله اخوانا المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقده التقوى ههنا و يشير الى صدره ثلاث مرات بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه».



الباب الثاني :

العدالة والحرية عند خير الدين التونسي

(١٨٢٥م – ١٨٨٩م)

١
تقديم

ان كان هناك دليل على أن القلم قد يكون وسيلة الى المجد، ولك أن تفهم المجد على ما تشاء، وسيلة أقوى وأوثق من السلطة أو السيف، فهذا الدليل هو آثار خير الدين التونسي الوزير الكاتب. فقد ذهب، فى سن السابعة عشرة، مملوكا من أصل شركسي، الى تونس وتربى فى قصر الباي، ودخل فى سلك الجيش هناك، ثم فى سلك الدبلوماسية ثم فى سلك الوزارة، حتى اعتزلها عام ١٨٦٥، ليخرج كتابه «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» و ينشره فى تونس عام ١٨٦٧، وعمره خمسة وأربعون عاما. ولكنه يعود الى شئون الحكم فى تونس والى الوزارة حتى أصبح وزيرا أكبر في سنة ١٨٧٣ ولمدة أربعة سنوات، ثم عينه السلطان عبد الحميد الثاني، الذي قرأ كتابه، صدرا أعظم في الآستانة عام ١٨٧٨ ولكنه لم يبق فى هذا المركز الا شهورا، شهدت على الأخص **تدخله** لخلع **الخديوي** اسماعيل عن كرسي الخديوية فى مصر. وقد توفى **بالاستانة** سنة ١٨٨٩ عن سبعة وسبعين عاما. فهو اذن رجل عرف مجد الحكم ووصل الى أعلى مناصب الادارة الاسلامية، ومع ذلك فانه لا يذكر اليوم الا بكتابه المذكور، وعلى الأخص بمقدمته التي وضع فيها خلاصة آرائه وتجاربه فى الحكم ومن خلال زياراته المتعاقبة لأوربا، على حين أن بقية الكتاب ما هو الا تأريخ لدول أوربا وللدولة العثمانية. وسيكون مرجعنا هو الطبعة الأولى للكتاب الصادرة فى تونس عام ١٨٦٧.

قصد الرجل:

ماذا كان قصد خير الدين حين كتب كتابه؟ وعلى أي اعتبار كتبه؟ ولنضع السؤال على صيغة أخرى: اذا كان رفاعة الطهطاوي رجل تربية واجتماع، والافغاني رجل اصلاح ديني أساسا للاصلاح السياسي، وأديب اسحق مفكر المجتمع الجديد القائم على الحرية، وعبد الله النديم عقل الوطنية وضمير الشعب، ومحمد عبده المتكلم العصري ورجل الدين المتنور، والكواكبي المفكر السياسي عدو الاستبداد، وقاسم أمين رسول العلمانية الأول، ولطفي السيد صحفي الدعوة الى الحرية، فمن هو خير الدين التونسي صاحب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» ومقدمته على الأخص؟ هل هو رجل الفكر على اطلاقه؟ هل هو رجل الفكر السياسي؟ وهل هو رجل الفكر السياسي من زاوية المفكر أم من زاوية رجل العمل؟ ورجل العمل الذي يضع في اعتباره الأول الدولة أم الأمة؟

وتظهر أسئلتنا الأخيرة أين نميل الى تصنيف خير الدين التونسي بين دعاة النهضة الحديثة. أنه أولا رجل الفكر السياسي وليس رجل الفكر في عموميته كما حاول الطهطاوي أو الأفغاني على الأخص أن يكونا. فموضوعه هو السياسة، بل قل انه الدولة وكيف ينبغي أن تحكم. ورغم غيبة المضمون الاجتماعي في كتاباته، الا أنه يحق أن نقول انه يتحدث في سياسة الدولة من حيث ازدهار العمران، أي المجتمع، ولكن هذا المجتمع نادرا ما يكون عنده البشر أفرادا، انما هو مصنوعات ومزروعات، أي نشاط اقتصادي (١)، أو قل هو نشاط المجتمع من حيث هو كذلك منظورا اليه في نتائجه الخارجية التي يمكن أن توضع في احصاءات.

---

(١) «اقوم المسالك»، المقدمة، ص ٤، ٥ ، ٧، ٤٨، ٤٩، ٧٦

هو اذن يفكر في سياسة الدولة. ولكن لا يفعل ذلك من خارج، أي لا يفكر في الدولة تفكير الملاحظ لها والمستخرج لهيكلها النظري، كما ينبغي أن يكون أو كما هو قائم. انه ليس رجل النظر البحت، ولا رجل الاقتراح كما كان الطهطاوي، بل هو يفكر في السياسة لأنه رجل سياسة، و يفكر في الدولة و يعي الممكن والصعب والمستحيل. اذن هو رجل عمل يفكر.

وهو يفكر هكذا من زاوية مصلحة الدولة، والدولة هنا هي العثمانية، وليس من زاوية مصلحة الأفراد أو الوطن (٢) أو حتى الأمة الاسلامية من حيث هي كيان مستقل عن الدولة. فهو لا يزال على الطريقة العتيقة التي تظن أن الأمة عامل محايد وأن المهم هو صلاح الحكم أو فساده، فالأولى بالاعتبار اذن هو الدولة، وحسبما تكون الدولة تكون الأمة. وحتى عندما يتحدث عن رفعة الأمة، فانها عادة ما تكون عنده اما وسيلة واما نتيجة لقوة الدولة، وسنرى من بعد رفضه «لحرية» الولايات العثمانية لأن في هذا اضعافا للدولة، وضعف الدولة ضعف للأمة ومن ثم لهذه الولايات.

هذا اذن وزير يفكر بصوت عال، وليس رجل الشعب كما كان الطهطاوي وسيكونه الأفغاني وعبد الله النديم وغيرهما، كل بطبيعة الحال على طريقته. وهو اذن ليس رجل الدين، كما كان محمد بن عبد الوهاب وسيكون الشيخ محمد عبده، بل رجل الدولة، أي رجل الدنيا. ولكنه رجل الدنيا الذي يعي قوى العصر، وقوة العصر، داخليا، هي الدين، فلابد اذن

---

(٢) وليس أدل على هذا من أن اسم تونس لا يرد في المقدمه الا مرة واحدة و بصورة جانبية (حين الحديث عن استاذ المشايخ الحنفية بالديار التونسية، ص ٤٢)

من مراعاة الدين، وقد تتوجب مراعاة الاعتبارات الدينية من أجل اللف حولها بغاية تعديلها: ان خير الدين يعى أن زمان الدولة الدينية قد ولى وراح، ولكن لابد أحيانا من مراعاة الخواطر، ولو برسوم وكلمات. وهو ما فعل.

ولأنه وزير يفكر، فانه يبدأ من الوقائع. والواقع الكبير فى عصره هو الواقع المحيط بالدولة العثمانية من كل ناحية وبكل شكل: ذلك هو أوربا. ومن هنا فان الفكرة الدافعة له الى كتابة كل ما كتب هى هذه: ينبغي أن نقلد أوربا فى كل ما نستطيع، أو قل انها هذه: أوربا هى الخطر المحيق، وكما يقول بكلماته القوية هى «السيل المتدفق» و «التيار المتتابع» الذي يوشك أن يغرق كل ما حوله (٣)، فكيف النجاة منه؟ لن يكون ذلك الا بأن تحذوا الممالك المجاورة حذوه وتجرى مجراه فى التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق (٤). بعبارة أخرى: أوربا قوية، وللوقوف فى وجهها لابد من اصطناع وسائل قوتها، وفى أصل هذه القوة وتلك الوسائل تقوم نظمها السياسية المؤسسة «على دعامتي العدل والحرية» (٥). وها نحن وجها لوجه أمام موضوعنا.

بنية فكره:

ولو حاولنا استخراج هيكل اهتمامات التونسى لقلنا أن مؤلفه يكشف عن غرض أساسى ومشكلة مبدئية وله ميدان واسع وموضوع خاص ويثير مشكلة مركزية، وكل هذا يؤدي الى ظهور عدد من الأفكار المعينة.

---

(٣) المقدمة، ص ٥٠

(٤) نفس المكان.

(٥) المقدمة، ص ٨ ـ ٩.

أما الغرض الأساسي فهو قوة الدولة وتقدم الأمة في التمدن ورفعتها، وهذا هو ما يترجم الى مشكلته المبدئية التي تصبح: ما أسباب تأخر الأمة الاسلامية في عهدها الأخير وما وسائل تقدمها؟ ولما كان يربط تقدم الأمة بقوة الدولة، وقوة الدولة بالحكم الصالح، فان ميدانه الذي يجول فيه بالنظر من خلفه ومن حوله ومن أمامه هو ميدان السياسة ونظرية الحكم الصالح على الأخص ووسائل هذا الحكم وطرائق ارجاعاته، وفي هذا الميدان يصبح الموضوع الأجدر بالاهتمام هو شروط «حسن الامارة» كما يقول، وهو ما يؤدي الى التساؤل حول: كيف يمكن أن يتحقق العدل والحرية اللذان هما أساس العمران وتقدم المعارف؟

وهو لا يحاول الاجابة عن هذا السؤال بالرجوع الى كتب السياسة الشرعية، فهذه أوراق اصفرت ولا جدوى منها اللهم الا باشارات المجاملة والمطولة أحيانا هنا وهناك كما تقتضي الأحوال وكما يعرف الوزير الخبير بطرق التغلب على مقاومة أهل التقليد، انما هو يجيب على ذلك السؤال بتعريف النظم السياسية الأوربية. ولأجل مساعدة أهل العصر على ازدرادها يأتي بآية هنا أو بحديث هناك أو برأي فقيه أو قول متكلم.، وكما هو واضح من عنوان كتابه، فان المشكلة المركزية عند خير الدين التونسي تصبح: كيف نقلد أوربا؟ وفيم؟ وكيف نسوغ هذا للعلماء والساسة والرعية فضلا عن السلطان نفسه؟ وفي اطار هذا كله تظهر المفاهيم الرئيسية التي أكد عليها وهي: العمران وشروطه، العدل والحرية، الظلم والاستبداد، الحكم الصالح، المصلحة، وظيفة الوزراء وأهل الحل والعقد، وأخيرا وليس آخرا «التنظيمات» أي القوانين بل قل الدستور.

هذه الأمور كلها، من غرضه الأساسي الى مفاهيمه الرئيسية،

يجدها القارىء منشورة تصريحا أو تلميحا أو ضمنا في الصفحات الثلاث الأولى التي تتكون منها خطبة الكتاب. وهي تبدأ بذكر العدل منذ الجملة الأولى («سبحان من جعل من نتائج العدل العمران») وتأتي على ذكر الآية القرآنية: «ان الله يأمر بالعدل والاحسان» وتنبه الى أن مركز الشريعة ليس الايمان وحسب، بل الايمان والأمان، والى أن الشريعة الاسلامية كافلة بمصالح الدارين، ومع ذلك فان «التنظيم الدنيوي أساس متين لاستقامة أمور الدين»، وهي قضية جديدة على عقول أهل العصر، بحيث أن البحث في وسائل الوصول الى «المنعة والسلطة الدنيوية» يكون أمرا ينفع الدنيا والدين على حد سواء. وهذا هو غرض خير الدين: تقدم الدولة ونفع الأمة. وقد بحث «في أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلا فجيلا» وقرأ في ذلك تورايخ اسلامية وافرنجية حررها المؤلفون من الفريقين، وسافر الى بعض دول أوربا وشاهد أحوالها وجمع من مستحدثاتهم ما يتعلق «بسياستي الاقتصاد والتنظيم»، ووقف على «الوسائل التي ترقوا بها في سياسة العباد»، حتى وصلوا الى «الغاية القصوى من عمران البلاد»، ويريد في كتابه هذا أن يعرف بنظمهم السياسية حتى «نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا»، وليس في هذا بدعة، لأنه انما يريد أن «نسترجع... ما أخذ من أيدينا»، حيث أنه من المشهود لأمة الاسلام أن لها «سابقية التقدم في مضماري العرفان والعمران، وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ونسج سائر التصرفات [السياسة] بمنوالها». أخيرا فان سبيله في هذا كله هو الاعتماد على الشرع والعقل، وعلى المشاهدة والتأمل، و «سبحان من... فضل بالعقل نوع الانسان وأهله به لحسن التدبير [أي الحكم السياسي] ومراتب العرفان» كما يقول مرة أخرى منذ السطر الأول في الخطبة.

٢
المشكلة السياسية

لاشك أن خير الدين قد بدأ كما أشرنا من مشكلة البحث عن «الوسائل الموصلة الى حسن حال الأمة الاسلامية وتنمية أسباب تمدنها (٦)»، والذي يقصده بحسن الحال و بالتمدن هو: توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات. ونفي أسباب البطالة. والآن ما أساس هذا كله؟ «أساس جميع ذلك حسن الامارة المتولد منه الأمن المتولد منه الأمل المتولد منه اتقان العمل (٧)». وهكذا فان مشكلة التمدن والتقدم تعود الى مشكلة سياسية هي: حسن الامارة. ويمكن أن نقول أن حسن الامارة هذا عماده شيئان: الملك المؤهل للحكم والتنظيمات السياسية القويمة: «ان سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية انما تكون بمقدار ما تيسر لملوكها من العلم بكليات السياسة والقدرة على القيام بها و بقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها (٨)». وهكذا يكون لدينا من عناصر الحكم الأساسية: الملك، والتنظيمات، والوزراء والموظفون بعامة.

أما الملك، فان الأمم التي لايكون لادارتها قوانين ضابطة، يصبح

---

(٦) المقدمة، ص ٥.

(٧) نفس المكان، وراجع ص ٧٦.

(٨) المقدمة ص ٧٣.

الخير فيها والشر منحصرا فى ذات الملك، وبحسب حظه من الاقتدار والاستقامة يكون مبلغ نجاحها (٩). وقد يمكن أن نتصور بالنظر امكان وجود الحاكم الفرد المنصف،ولكن أين هو هذا الملك النادر بحسب الوقائع(١٠) يقول خير الدين : « وقد كانت وقعت بيني و بين احد اعيان اوربا مكالمة أسهب فيها بمدح ملكهم، وذكر ما له من مز يد المعرفة بأصول السياسة، حتى قال انه متقيد بطبعه وعقله عن سلوك غير منهاج الصواب. فقلت له: كيف تشاحونه في الحر ية السياسية، وتروممون مشاركته فى الأمور الملكية، والحال أنكم تسلمون له من الكمالات ما لايحتاج معه الى المشاركة، فاجابني بقوله: من يضمن لنا بقاءه مستقيما واستقامة ذر يته بعده؟(١١).

لكل هذا لزم تقييد الملوك بقيود من الشرع ومن العقل، و بقيود تنظيمية وأخرى بشر ية. ذلك أنه لابد من وازع، وهو «اما شرع سماوي أو سياسة معقولة(١٢)» وتمتلئ مقدمة خير الدين التونسى بتكرار أن الشرع الاسلامي فيه صلاح الدين والدنيا جميعا. فقد حسن حال الامة الاسلامية فترة من الزمان (لا يقول ما هي وكم مدتها) وكان ذلك ناتجا عن تقيد الولاة «بقوانين الشر يعة المتعلقة بالامور الدينية والدنيو ية، التي من أصولها المحفوظة اخراج العبد عن داعية هيواه وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الاسلام أو من غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح، وارتكاب أخف الضرر ين اللازم أحدهما، الى

(٩) المقدمة، ص ١٥.
(١٠) المقدمة، ص ١٢ — ١٣.
(١١) المقدمة، ص ١٧ — ١٨.
(١٢) المقدمة، ص ١٢.

غير ذلك. ومن أهم أصولها المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلى الله عليه وسلم، مع استغنائه عنها بالوحي الالهي وبما أودع الله فيه من الكمالات. فما ذاك الا لحكمة أن تصير سنة واجبة على الحكام بعده. قال ابن العربي: المشاورة أصل في الدين وسنة الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة، من الرسول الى أقل الخلق. ومن كلام علي رضي الله عنه: لا صواب مع ترك المشاورة. ومن الأصول المجمع عليها وجوب تغيير المنكر على كل مسلم بالغ عالم بالمنكرات. وقال حجة الاسلام الغزالي: الخلفاء وملوك الإسلام يحبون الرد عليهم ولو كانوا على المنابر. فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يخطب: أيها الناس، من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه. فقام له رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا. فقال: الحمد لله الذي جعل في هذه الامة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه. ولا شك أن مثل هذا الامام العادل الشديد في حماية الدين وحقوق الخلافة لو لم ير مساغا من الشريعة لذلك الكلام مع ما فيه من الشدة ما حمد الله بل كا الواجب رده وزجر قائله. وروى الغزالي أيضا في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من «الاحياء» أن معاوية حبس عطاء الناس، فقام اليه أبو مسلم الخولاني، فقال: انه ليس من كدك ولا من كد أبيك ولا من كد أمك، فقال معاوية بعد اسكان غضبه بالوضوء: صدق أبو مسلم، انه ليس من كدي ولا من كد أبي، فهلموا الى عطائكم»(١٣).

هذه خلاصة قواعد السياسة الشرعية، ولكن خير الدين ليدري أنها قليلا ما احترمت، ولما كان يقصد ضمنا الى الانتقال من نموذج الدولة الدينية الى نموذج الدولة المدنية المؤسسة على «سياسة عقلية»، أي على

(١٣) المقدمة، ص ١٠ — ١١.

تنظيمات قانونية يضعها البشر وتكون مطابقة لأحوالهم ومصالح أيامهم، فانه، من اجل اجراء هذه النقلة، يستخدم سلاح مفهوم السياسة الشرعية منفسرا هذ المرة على نحو عصري، و يستشهد بكلام استاذ المشايخ الحنفية في تونس «سيدي محمد بيرم الأول» الذي عرف السياسة الشرعية بأنها ما يكون الناس معه أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد، وان لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي. ثم أشار الى ذم ما كان من التصرفات السياسية في أحد طرفي التفريط والافراد بقوله: ان من قطع النظر عنها، الا فيما قل، فقد ضيع الحقوق وعطل الحدود وأعان أهل الفساد، ومن توسع فيها، فقد خرج عن قانون الشرع الى أنواع من الظلم. ثم قال: ونقل ابن قيم الجوزية عن ابن عقيل مخاطبا لمن قال لا سياسة الا ما وافق الشرع: ان أردت بقولك الا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وان أردت لا سياسة الا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة رضى الله عنهم، وسرد أمثلة من سياساتهم. ولابن قيم الجوزية هنا كلام حاصله أن أمارات العدل اذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه. والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفى ما هوأظهر منه وأبين.

وسئل القرافى عن الاحكام المرتبة على العوائد، اذا تغيرت تلك العوائد هل تتغير الأحكام لتغيرها أو يقال نحن مقلدون وليس لنا احداث شرع جديد لعدم أهليتنا للاجتهاد؟ فأجاب بأن اجراء الاحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة في الدين، بل الحكم التابع للعادة يتغير بتغيرها، وليس هذا بتجديد اجتهاد من المقلدين، بل هي قاعدة اجتهد فيها العلماء واجمعوا عليها (١٤).

---

(١٤) المقدمة، ص ٤٢ — ٤٣.

فهذه اذن دعوة الى التجديد والى الاجتهاد، وهذا الاجتهاد سيكون له اسم ومضمون جديدان، وسيكون هذا الاسم هو: التنظيمات (١٥).

وهو يقصد «بالتنظيمات» «التراتيب السياسية المحفوظة» (١٦) و«القوانين المضبوطة» (١٧) أو الضابطة (١٨)، أو في كلمة واحدة «الكونستيتوسيون» كما يقول هو (١٩)، أو الدستور كما نقول نحن. وتعريف هذه التنظيمات، من حيث الغرض هو أن «الداعى اليها ليس الا تحسين ادارة المملكة وحفظ حقوق الأمة فى النفوس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح» (٢٠). فهي ضابط ومرجع («أصول [مما] يرجع اليه وسند مضبوط يقع التعويل عند الاشتباه عليه (٢١)»)، وهي قيد للرعاة والرعية على السواء. ومن هنا فان أهم أغراضها العملية فى نظر التونسي هو على ما يبدو منع الظلم وتقييد الاستبداد (٢٢)، كما أن من أغراضها أيضا «ضبط كليات السياسة»: «ان الغرض من التنظيمات ليس محصورا فى فصل النوازل الشخصية على وجه الانصاف المأمول منها، بل هناك مصالح اخرى من أهمها ضبط كليات السياسة القابض لأيدي الولاة عن الجور» (٢٣).

---

(١٥) المقدمة، ص ٤٣.

(١٦) المقدمة، ص ٩ — ١٠.

(١٧) المقدمة، ص ١٣، ١٥.

(١٨) المقدمة، ص ١٥.

(١٩) المقدمة، ص ٧٧، ٨٥.

(٢٠) المقدمة، ص ٣٤.

(٢١) المقدمة ص ٧٤

(٢٢) المقدمة، ص ١٧، ٤٠ — ٤٣، ٤٧، ٤٨.

(٢٣) المقدمة، ص ٤٦، وانظر كذلك، ص ٧٣.

ويحاول خير الدين التونسى الدفاع عن فكرة الدستور ببيان ضرورتها وفائدتها. وهو يشير الى نص من مقدمة ابن خلدون حول ضرورة القوانين السياسية: وما ذكرناه أشار اليه ابن خلدون فى فصل الامامة من مقدمته، حيث قال ان الملك لما كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركبة فى الانسان، كانت أحكام صاحبه فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من شهواته، فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبية المفضية الى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع فى ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة و ينقادون الى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. واذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتم استيلاؤها. فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة و بصرائها، كانت سياسة عقلية، واذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقررها، كانت سياسة دينية نافعة فى الدنيا والآخرة، انتهى. قلت والنفع المذكور انما يكون تاما ببقائها محترمة بصونها والذب عن حوزتها بمثل «الامر بالمعروف والنهى عن المنكر» (٢٤).

ثم يؤكد بعد ذلك أكثر من مرة على أن سبب قوة الغرب هو تنظيماته، وليس كونه نصرانيا ولا لخصوبة خاصة فى مناطقه (٢٥)، فاذا أراد المسلمون مقاومة الغرب بل ومنازلته فعليهم بمثل تنظيماته السياسية (٢٦).

وقد سبق أن قلنا ان الغرض المباشر من كتابه «أقوم المسالك» انما

(٢٤) المقدمة، ص ١٢.

(٢٥) المقدمة، ص ٩ — ١٠.

(٢٦) المقدمة، ص ٨.

هو عرض النظم السياسية الأوربية تمهيدا لنقلها، ولهذا فان ما يقرب من نصف المقدمة مخصص لهذا الغرض (٢٧)، هذا بالاضافة الى عرض تاريخ التنظيمات التي وضعت فى الدولة العثمانية فى الفترة السابقة على عصره على سبيل المقارنة والتمهيد على الأقل (٢٨).

وفيما يخص التنظيمات السياسية الأوربية فان أسسها ثلاثة: مشاركة أهل الحل والعقد فى كليات السياسة، وجعل المسئولية فى ادارة الدولة على الوزراء المباشرين، وتأسيس القوانين.

والقوانين نوعان. «أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعية، والثاني قوانين حقوق الأهالى فيما بينهم. فرجع الأول الى معرفة ما لصاحب الدولة وما عليه، و يندرج تحته أمور منها حرية العامة الكافلة بضمانة حقوقهم، ومنها تعيين أصول تصرفات الدولة جمهورية كانت أو وراثية كتنفيذ القوانين الحكمية وادارة السياسة الداخلية والخارجية، كعمل الحرب وعقد شروط الصلح والتجارة وتعيين الوظائف ونصب الموظفين من الوزراء وغيرهم. والنوع الثاني القوانين المحررة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم فى المجابى والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق الى غير ذلك من أحوالهم الداخلية» (٢٩).

أما عن اشتراك أهل الحل والعقد في سياسة المملكة، فانه يسمي فى التنظيمات الأوربية بالمجالس. «وهناك مجلسان: المجلس الأعلى المركب من أمراء العائلة الملكية وممن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مؤيدا

---

(٢٧) المقدمة، ص ٥١ — ٨٩.

(٢٨) المقدمة، ص ٣٣ وما بعدها.

(٢٩) المقدمة، ص ٨٢ — ٨٣.

وظيفته، ومجلس الوكلاء المركب ممن ينتخبهم الأهالى للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة. فأهل هذين المجلسين هم أهل الحل والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامة يصير من شرائع المملكة» (٣٠).

وهذان المجلسان «لا يتداخلان فى تفاصيل الادارة وانما دأبهما وضع القوانين والمحافظة عليها ومراقبة أعمال الدولة وسؤال الوزراء والقدح فى سيرتهم خصوصا مجلس الوكلاء، وعلى الوزراء الجواب عن جميع ذلك. وتقع المجادلة بالمجلس علنا بين القادح والمدافع ليتضح الحال و يظهر المصيب من المخطىء. فاذا اتفق غالب مجلس الوكلاء على تصويب سياسة الوزراء بعد لتأمل فى أدلة القادح والمدافع، تيسر للوزراء البقاء فى الخدمة، وتحصل حينئذ فائدة الدولة والمملكة» (٣١).

و يشير خير الدين الى أن مجلس الوكلاء هو أهم المجلسين لأنه هو الذي يمثل ارادة أهل المملكة، ومن هنا فان الملك، أو كما يقول «صاحب الدولة»، مضطر فى أوربا الى موافقة ارادة مجلس الوكلاء. ورغم ما فى هذا من تضييق على سلطانه، الا أن الحاكم الأوربى أدرك جدوى هذا النظام: فبه يضمن عون الأهالى و يصبح مطلعا على نحو وثيق على أحوال المملكة، وهو ما لا يتيسر له بمفرده. (٣٢).

و يأتي الى الوزراء ومسئوليتهم، ومعناها أن يكونوا تحت «احتساب [أي مساءلة] مجلس الوكلاء مباشرة كما هو موجود فى سائر الممالك

---

(٣٠) المقدمة، ص ٨٣

(٣١) المقدمة، ص ٨٣ . ٨٤.

(٣٢) المقدمة، ص ٨٤ — ٨٥.

الكونستيتوسيونية... (٣٣))»، وهم لا يبقون في مناصبهم الا بموافقة غالب أعضاء المجلس في سياستهم (٣٤). وكما أن المجلس يستطيع محاكمتهم اذا ظهرت علامات تدعو الى اتهامهم بالخيانة، وأن تشدد عليهم القوانين من حيث المسئولية، الا أنه يمنع «التعدى عليهم في النفس والعرض والمال فيتيسر للنجيب الأمين منهم اجراء الأمور على مواقع المصلحة...»(٣٥).

وهو يختم عرضه للنظم السياسية الأوربية بالاشارة الى «ما فى التصرفات السياسية المضبوطة بالتنظيمات من «المصالح العامة والخاصة التي يشهد العيان بآثارها الناجحة (٣٦)» فى تلك الممالك، فيتحدث عن ثمرة التقييد الذي رضى به الملوك» نظرا لما يستعقبه من لذة السطوة والحضارة. وقد صح حدسهم فى ذلك بما لم نزل نشاهده من تقدمهم فى العلوم والصناعات... وحصولهم من أمثال هذه المذكورات الناتجة من اتحاد الراعى والرعية على ما قوى حاميتهم فى البر والبحر، حتى هابتهم الأمم.. وصاروا فى التصرفات الدنيوية قدوة لغيرهم. وماذاك الا باجراء القوانين السياسية التي مدارها على ما تقتضيه الحرية... من حفظ حقوق كل انسان فى نفسه وعرضه وماله والاتحاد فى جلب المصالح ودرء المفاسد بمراعاة العادات والأمكنة والأزمنة التي تعتبر شريعتنا اختلاف أحكامها اعتبارا كليا. وبتلك القوانين فى الممالك الأورباوية من الاحترام واستمرار النفوذ برعاية أهل الحل والعقد ما يحمي حقوق الرعية وحريتها، و يؤمن الضعيف من بطش القوى و يدفع عن المظلوم سلطة الظالم، مثل ما كان لأمة الفرس

---

(٣٣) المقدمه، ص ٨٣.

(٣٤) المقدمة، نفس المكان.

(٣٥) المقدمة، ص ٨٤

(٣٦) المقدمة، ص ٨٨.

التي طال حكمها ودام حديث عدلها الى الآن، وشهد لبعض ملوكها بالعدل سيدنا الصادق صلى الله عليه وسلم (٣٧).

و يدرك القارىء ولا شك هدفه من مزج الحديث عن أوربا بالاشارة الى الرسول والى ملوك الفرس: فهويدرى جيدا عمق المقاومة للاصلاحات السياسية المقترحة، ليس فقط من جانب السلطان بل وكذلك من جانب رجال الدين وكبار الموظفين. وهو يحاول أن يطمأن مخاوفهم و يرد على اعتراضاتهم، وكثير منها شكلى مصطنع، بأن يورد حججهم أولا ثم يفندها واحدة واحدة، ثانيا (٣٨) .

يقول: «وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لولم يكن الا تنفير الأجنبي والمتوظفين منها لكان كافيا فى الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة، كان من أهم الواجبات على أمراء الاسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد فى ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن فى صدورهم و يعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم غير معتبرين مقال بعض المجازفين أن تلك التنظيمات لا تناسب حال الأمة الاسلامية، مستندا فى ذلك الى أربع شبه. الأولى أن الشريعة منافية لها، الثانية أنها من وضع الشيء فى غير محله لعدم قابلية الامة لتمدناتها، الثالثة أنها تفضى غالبا الى اضاعة الحقوق بما تقتضيه من التطويل فى فصل النوازل كما يشاهد ذلك فى سائر الخطط القانونية، الرابعة أنها تستدعى مزيد الضرائب على المملكة بما تستلزمه من كثرة الوظائف لادارتها

---

(٣٧) المقدمة، ص ٨٥ — ٨٦.

(٣٨) المقدمة، ص ٤٣ ومابعدها.

المتنوعة» (٣٩).

أما الشبهة الأولى، فقد أشرنا وسنشير الى رده عليها ببيان اتفاق فكرة الحكم بالقانون مع الشريعة الاسلامية، وحتى اذا وجد في التنظيمات شيء يظهر بعد ذلك أنه لا مسوغ له فلا مانع من تبديله، «ولا يكون توقعه سببا فى ترك تأسيس التنظيمات من أصله» (٤٠). وقد سبق للمؤلف أن أتى بشواهد من الشريعة والتاريخ وآراء الفقهاء السابقين وآراء بعض رجال عصره، ومنهم شيخ الاسلام فى استانبول «عارف بك» الذى بين للناس أن «التنظيمات ليست خارجة عن المنهج الشرعي وما هي الا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت، وأن الداعى اليها ليس تحسين ادارة المملكة وحفظ حقوق الأمة فى النفس والعرض والمال وكف الأيدى الجائرة من الولاة، ونحو ذلك من المصالح» (٤١).

وأما الشبهة الثانية فان عامة أوربا التي كفلت التنظيمات لهم الاشتراك فى سياسة الدولة كانوا «فى مبدأ الامر أسوأ من عامتنا»، ومع ذلك نفعت معهم الدساتير وأحسنوا استخدامها (٤٢). وحتى اذا كانت الأمة الاسلامية، كما يعتقد البعض، «بمثابة الصبي غير الرشيد» الذي يلزم أن يفرض عليه وصى، فهل ينهض هذا دليلا على جواز أن يقدم الوصى مصلحته على مصلحة الموصى عليه؟ انما الأصل هو مراعاة تلك المصلحة الاخيرة مع توقع أن يحاسب الوصى حسابا مؤسسا على قواعد الشرع (٤٣)،

---

(٣٩) المقدمة، ص ٤٣.

(٤٠) المقدمة، ص ٤٤.

(٤١) المقدمة، ص ٣٤.

(٤٢) المقدمة، ص٤٤.

(٤٣) المقدمة، ص ٤٥.

وهي من نفس جوهر التنظيمات.

والشبهة الثالثة ربما كان قد آثارها بعض كبار الموظفين وكانوا يقصدون بها التعطيل، وان رموا بتعلات، قد يكون لها أساس من الواقع. و يرد عليهم خير الدين بأن التطويل فى الاجراءات قد ينشأ اما عن صعوبة الحسم السريع فى المسائل المعروضة واما عن قصور في الموظفين أو تقصيرهم. أما التطويل الأول فأمر طبيعي وقد يكون من ألزم الامور للحكم في القضايا حكما عادلا، (٤٤)، بل أن خير الدين لينبه هنا وفى غير هذا المكان الى أنه «سيقع» فى ابتداء العمل بالتنظيمات شيء من التطويل زائد عن المقدار الطبيعي ناشيء عن عدم التعود بها والتمرن عليها (٤٥))، ولكن رده الحاسم على هذه الشبهة هو أنها تفترض وكأن التنظيمات أمر قضايا ومحاكم واجراءات قانونية، وأن الغرض من التنظيمات محصور فى الفصل فى المنازعات، وهو خطأ كما رأينا، لأن من شأن التنظيمات كذلك ضبط كليات السياسة، وهو الضبط الذي سيقبض أيدى الولاة عن الجور. «فاين مضرة التطويل فى النوازل الجزئية من مضرة اطلاق أيدى أولئك الولاة فى التصرف فى الأبدان والاعراض والأموال (٤٦)؟».

ثم يأتي الى العلة الثانية الممكنة للتطويل فى الاجراءات، وهي قصور الموظفين أو تقصيرهم، و ينتهز هذه الفرصة للهجوم على موظفى الدولة الاستبدادية، وهم فى غالبيتهم مستبدون لمصالحهم الشخصية، و يدعو الى موظفين جدد يؤثرون «المصالح العمومية على الحظوظ الشخصية» (٤٧).

---

(٤٤) المقدمة، ص ٤٥.

(٤٥) المقدمة، ص ٤٦.

(٤٦) المقدمة، ص ٤٦.

(٤٧) المقدمة، ص ٤٧.

أما الشبهة الرابعة فانه يبين بالتفصيل كيف أن الاستبداد هو الذي يثقل كاهل الناس بالضرائب وليس التقيد بالتنظيمات: «ان حالة الاستبداد هي التي تقتضى كثرة الضرائب، اذ يؤخذ فيها اللازم وغير اللازم ليصرف فيما هو في الغالب غير لازم، بخلاف حالة التقيد، فانها بضبط الدخل وصرفه فى خصوص الأمور اللازمة لا تُكلف فيها أهل المملكة الا بضرائب تسمح بها نفوسهم حيث يرون لزومها وصرفها في مصالح وطنهم»(٤٨). «فشتان بين حالة المستبد الذي يأخذ و يعطي بمقتضى الشهوة والاختيار وحالة المتقيد بالقوانين» (٤٩).

---

(٤٨) المقدمة، ص ٤٨.

(٤٩) نفس المكان.

٣
العـــدل

والآن: أيـن مـكـان مـفـهـومـي «الـعـدل» و «الحر ية» فى البناء الـنـظـري الـذي تـتـضـمـنـه مـقـدمـة «أقوم المسالك»؟ أشرنا الى أن كلمة «الـعـدل» تـأتـي فـي الجملة الأولى من خطبة الكتاب (١) وتتكرر كثيرا، والى أن الـعـدل والحـر يـة يـذكـران معا فى أول ذكر للتنظيمات الأور بية «المؤسسة على العدل والحر ية» (٢)، والى أن مشكلة حسن الامارة تنحصر في النهاية فى تحقيقهما، بل وفى هذا تنحصر أيضا مشكلة تمدن الامة الاسلامـيـة وتـقـدمـهـا: «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد [الحربى اللازم لدفع خطر أور با] المشار اليه بدون تقدم فى المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا فى التأسس على دعامتي العدل والحر ية اللـذيـن هـمـا أصلان فـى شـر يـعـتـنـا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة فى جميع الممالك؟» (٣).

ولـكـن تـثـور مـنـذ الـبـدء مسألة: ما هي طبيعة العلاقة بين العدل والحر ية؟ وما هو موقفها بازاء التنظيمات؟ وهل ينتميان الى نفس الميدان أم الى مـيـدانين مخـتـلفين؟ ولنبدأ بهذا التساؤل الأخير. فالذي يبدو لنا أن

(١) «أقوم المسالك، ص ١ (والمقدمة لا تبدأ الا فى ص ٥)

(٢) المقدمة، ص ٨.

(٣) المقدمة، ص ٨ — ٩.

الحرية فى فهم خير الدين تنتمي الى ميدان ما نسميه بالسياسة انتماء أكثر تخصصا من انتماء مفهوم العدل اليه، وهو المفهوم الذي يدخل فى ميدان أعم من السياسة وأشمل، ألا وهو ميدان العمران أي الاجتماع، ولهذا ذكر وحده فى خطبة الكتاب. ومن الطريف أن ذكر تقدم المعارف وتقدم العمران، مأخوذين هكذا على انفصال، كثيرا ما يكون، فى العادة، فى استخدام خير الدين، مقابلا للتقدم فى مجال الحرية أو فى مجال العدل على الترتيب (٤).
كذلك فان علاقة كل من العدل والحرية «بالتنظيمات،» علاقة مختلفة: فصحيح أن هناك نصا يجعل منهما أساسا لتلك التنظيمات، ولكن الاتجاه العام لطرائق التعبير عند التونسي ينبىء أن العدل هو أساس التنظيمات (٥) وأن الحرية من نتائجها(٦)، ولا عجب بعد ذلك حين نراه يتحدث عن «كمال الحرية المؤسسة على العدل» (٧).

ولا شك أن العدل يعني عند خير الدين ما يعنيه فى دلالته المباشرة في اللغة ألا وهو عدم الافتئات على الحقوق، ومن هنا اشارته على الاغلب الى «حب الانصاف» (٨). وهو يضع ضدا له «الاستيثار»، حين يذكر من كلام ابن العربى أنه «قال فى المغارم التي تؤخذ من الناس عند فراغ بيت المال أنها تؤخذ جهرا لا سرا، وتنفق بالعدل لا بالاستيثار» (٩). ومن الأمور الملازمة للعدل عنده الأمن المتولد عن حسن الامارة (١٠)، و يقول في

(٤) المقدمة، ص ٢، ٤ ، ٥، ٨، ٧١.
(٥) المقدمة، ص ٤٣، ٧٣ مثلا.
(٦) المقدم، ص ٤٧ مثلا
(٧) المقدمة، ص ٧٦.
(٨) المقدمة، ص ٨٩.
(٩) المقدمة، ص ١٦.
(١٠) المقدمة، ص ٥.

نص جامع عن العدل: «وانما بلغوا [أي الممالك الأوربية] تلك الغايات، والتقدم فى العلوم والصناعات، بالتنظيمات، المؤسسة على العدل السياسى وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم. وقد جرت، عادة الله فى بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، و بضدها يقع النقص فى جميع ما ذكر، كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الاسلامية وغيرها. فقد قال صلى الله عليه وسلم: العدل عز الدين و به صلاح السلطان وقوة الخاص والعام و به أمن الرعية وخيرهم، ومن أمثال الفرس: الملك أساس والعدل حارس، فما لم يكن له أساس فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع، وفى نصائح الملوك أن ولى الأمر يحتاج الى ألف خصلة، وكلها مجموعة فى خصلتين اذا عمل بهما كان عادلا، وهما : «عمران البلاد وأمن العباد»(١١).

و يذكر من الحكم المنسوبة الى أرسطو: «العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكتنفهم العدل، والعدل مألوف و به قوام العالم. فقد تضمنت هذه الكلمات، الحكمية الاشارة بجعل العالم بستانا الى تشبيه الرعية بشجر ثمرته المال وحارسه الجند وأن استقامة الدولة بها حياة السنة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم» (١٢).

والمغزى أن عمران الأرض هو من آثار العدل، و يذكر فى هذا الصدد حكاية العجوز المصرية فى قرية من قرى مصر استقبلت الخليفة

---

(١١) المقدمة، ص ٩ — ١٠ (١٢) المقدمة، ص ٢١.

المأمون جين مر على قريتها وأهدت، له عشرة أكياس من سكة الذهب فلما تعجب ورد عليها مالها رفقا بها، لم تقبل وقالت: «هذا، مشيرة الى الذهب، من هذه، أي طينة الأرض المصرية، ثم من عدلك يا أمير المؤمنين» (١٣).
والغرض واضح من ذكر هذه الحكاية: فهي تلميح للسلطان العثماني أن العدل أجدى عليه وأنفع من الظلم، بل هو يذكره أيضا بما كانت عليه الأمة الاسلامية، وقت احترامها للأصول الشرعية، ومنها العدل، من ثروة وشوكة عسكرية «محروستين بسياج من حسن تدبير امرائها وعدلهم واستجلابهم رضى الله تعالى بتعمير أرضه» (١٤).



(١٣) المقدمة، ص ٢١
(١٤) المقدمة، ص ٢١.

٤
الحرية

هذا هو مجمل الأفكار والاشارات المتصلة بالعدل فى مقدمة «أقوم المسالك». أما الحديث فيها عن الحرية فأطول. ولاعجب، فالمؤلف رجل دولة أولا وليس ممثل شعب، ونظرته الى العمران تدخل فى اطار هدف سياسى، وليست نظرة الى ظاهرة العمران بذاتها أو فى عموميتها.

ومدار كلامه حول الحرية شيئان مرتبطان: الاول والأهم هو نقل نظم الحرية الأوربية الى القارىء وترغيبه فيها، والثانى، وهو الوسيلة، محاولة بيان أن كل هذه النظم وما يتصل بها من مفاهيم قد وجد فى الاسلام ولها مقابل فى الشريعة، ولكنها لم تطبق الا نادرا ولم تحترم الا لماما.

معنى الحرية :

ويظهر هذان الخطان المتوازيان، جهرا حينا وخفوتا أو ضمنا حينا آخر، كحال لحنى الحركة الموسيقية المتجاوبين، فى تحديده المقصود الصريح لمعنى الحرية الشخصية على ما يفهمه الأورباويون: «ان لفظ الحرية يطلق فى عرفهم بازاء معنيين أحدهما يسمى الحرية الشخصية وهو اطلاق تصرف الانسان فى ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الانسان لايخشى هضيمة فى ذاته ولا فى سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشىء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس. وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية (١) ». فهذا التعريف هو الذى يعود اليه مرة أخرى، ولكن فى اطار مختلف هو اطار بيان أن عناصره قد وجدت فى الشريعة الاسلامية: فما تقتضيه الحرية الشخصية «المشروحة سابقا من حفظ حقوق الانسان فى نفسه وعرضه وماله» قد اعتبرتها «شريعتنا.. اعتبارا كليا (٢) »، وهو يقرن حرية الرعية بحقوقها فى نفس السياق (٣) ، مما يدل على أن تعبير

(١) المقدمه، ص ٧٤ (٢) المقدمة، ص ٨٦. (٣) المقدمة، ص ٨٦

«حفظ حقوق الرعية» يدل عنده على معنى الحرية المذكور (٤)، وقد جاء هذا التعبير في سياق أن احترام «الشريعة المصونة»، أي الاسلامية، يقضي بحفظ تلك الحقوق (٥)

الحرية الشخصية :

وفيما يخص مضمون تعريف الحرية الشخصية، فلن نستطرد في بيان تفاصيله، لأن خير الدين لا يفعل ذلك، وان كان يشير من حين لآخر وفي مواضع متفرقات، الى العناصر التي يحتويها هذا التعريف القوى الشامل الذى أثبتناه منذ سطور، والذى نقله فيما يبدو عن بعض المؤلفين الفرنسيين، وهذه العناصر هي: حرية التصرف، حرية الكسب، الأمن بأنواعه، المساواة أمام القانون، وكون القانون والقانون وحده أساس الأحكام.

الحرية السياسية :

ويظهر الخطان المتوازيان المشار اليهما في تحديده أيضا لمعنى الحرية السياسية: «المعنى الثاني [للحرية] : الحرية السياسية، وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة»، فبعد هذا التعريف يضيف خير الدين على الفور: «على نحو ما أشير اليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه : من رأى منكم في اعوجاجا فليقومه، يعني انحرافا في سياسته للأمة وسيرته معها» (٦). كذلك فانه يعود الى هذه الحرية السياسية في السياق الذى أشرنا اليه منذ قليل بشأن الحرية الشخصية والذى ذكر فيه «الحرية المشروحة سابقا»، فبعد النص على حفظ حقوق الانسان في نفسه وعرضه وماله الموجود في «شريعتنا» يقول: «والاتحاد في جلب المصالح ودرء المفاسد» (٧)، وهو يقصد بهذا فيما

(٤) أنظر كذلك ص ٣٩، ٨٢.
(٥) المقدمة، ص ٣٢.
(٦) المقدمة، ص ٧٤
(٧) المقدمة، ص ٨٦.

يبدو القسم الثانى من الحرية، أى الحرية السياسية التى هى اشتراط اشتراك الرعايا مجتمعين فى سياسة الدولة.

ولكن هناك نصين آخرين صريحين بشأن احتواء الشريعة الاسلامية على مبادىء الحرية السياسية. الأول هو الذى سبقت الاشارة اليه من أن أساس القوة الحربية هو «تقدم فى المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل تيسر ذلك التقدم بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات، التى نشاهدها عند غيرنا فى التأسس على دعامتى العدل والحرية اللذين هما أصلان فى شريعتنا (٨) ؟. أما النص الثانى فهو لايقل أهمية مع كونه أطرف بكثير ويحتوي على وضع لفكرة ستظهر على أشكال كثيرة عند الاسلاميين فى مجال الدفاع عن الذات، دفاعا تمجيديا: «عند التأمل يثبت عندنا أن الامة الاسلامية بمقتضى ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم، تقتدر أن تكتسب ما بقى لها من تمدنها الأصلى، و بعاداتها التى لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها و يتسع به فى التمدن مجالها و يكون سيرها في ذلك المجال أسرع من غيرها كائنا من كان اذا اذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل فى أمور السياسة. وذلك أن الحرية والهمة الانسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان فى أهل الاسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب، بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان الا باجراء التنظيمات فى بلدانهم. نعم، من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسية.. الخ» (٩) .

واذا أتينا الآن الى تفاصيل مؤسسات الحرية السياسية، فسنجد أيضا ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب وتحديد المقابل الاسلامى،

(٨) المقدمة، ص ٨ — ٩. (٩) المقدمة، ص ٤٤.

فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة»، يقول انه يسمى هكذا عند الأورباويين، «وعندنا بأهل الحل والعقد»(١٠)، ولكنه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تنتخبه الأهالى أما أهل الحل والعقد فى الاسلام فانهم غير منتخبين منهم: «وذلك أن تغيير المنكر فى شريعتنا من فروض الكفاية، وفرض الكفاية اذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين، واذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص(١١)». وأما مهمة مجلس النواب فهى «أن يتكلم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له فى سيرة الدولة من استحسان وضده(١٢)»، وهو ما كان قد عبر عنه فى تعريف الحرية السياسية من أنها تداخل الرعايا فى سياسة الدولة والمباحثة فيما هو الاصلح(١٣). والاسم الاسلامى لهذه التوظيفة هو «الشورى»(١٤) وأحيانا ما يستخدم «المشورة»(١٥) أيضا. ويسرع خير الدين التونسى الى طمأنة السلطان أن تلك الشورى لن تأخذ من حقوقه الكثير. فهناك أولا نوعان من الشورى: الشورى فى كليات السياسة، وهى التى يطالب بها، والشورى فى سائر التصرفات، وهو ليس موضوع بحث، لأن هناك من التصرفات ما يقبل مؤلفنا أن يختص بها السلطان وحده و«تقتضى المشاركة كاجراء الخلطة السياسية والمتجرية مع الأجانب، ونصب أرباب الخطط وتأخيرهم وتنفيذ سائر الأحكام ونحو ذلك من التصرفات»(١٦). وهناك ثانيا «أن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء فى كليات السياسة [لن يكون فيها] تضييق لسعة نظر الامام وتصرفه العام»(١٧) وذلك «باعتبار أن نظر أهل الحل والعقد بمنزلة نظر الامام ومراعاة كونه مظهرا له

(١٠) المقدمة، ص ٧٥.
(١١) نفس المكان.
(١٢) نفس المكان.
(١٣) المقدمة، ص ٧٤.
(١٤) المقدمة، ص ١٦.
(١٥) المقدمة، ص ١١، ١٢، ١٣، ٣٢، ٤٣.
(١٦) المقدمة، ص ١١
(١٧) المقدمة، ص ١٦.

لاستبداده بتمشيته وادارته»(١٨)، أى تنفيذ نظره. وقد كان من الطبيعي أن يستشهد خير الدين التونسى فى هذا السياق ببعض الشواهد القرآنية (أجاز الله لموسى أن يستوزر أخاه وأن يشركه فى أمره، واذا جاز تشريك الامام لوزير كان تشريكه لجماعة هم أهل الحل والعقد فى كليات السياسة أجوز(١٩))، وان أغفل ذكر الآية الاساسية في هذا المجال وهى «وأمرهم شورى بينهم »، و ببعض الاشارات الى سيرة الرسول (٢٠) وأصحابه المباشرين(٢١). ولكن البرهان الأهم الذى يقدمه دليلا على ضرورة المشاورة برهان من نوع تجريبى، مما يقضى به العقل والتجربة كما اعتاد أن يقول و يكرر(٢٢)، وهو الذى ينهى به بحثه في الشورى حيث يقول على طريقة حكماء اليونان(٢٣): «ولزيادة البيان نستوضح ذلك بمثال، وهو أن مالك البستان الكبير مثلا لا يستغنى فى اقامته وتدبير شجره عن الاستعانة بأعوان يكون لهم مزيد معرفة بأحوال الشجر وما يصلحه أو يفسده. فاذا اتفق أن رب البستان أراد قطع شئ من فروع شجرة لما رأى فى ذلك من تقوية الاصول وتنمية ثمارها، فلم يوافقه أعوانه على ذلك علما منهم بمقتضى قواعد الفلاحة... فتعطيل ارادة المالك فى ذلك لا يعد تضييقا لسعة نظره وعموم تصرفه فى بستانه. وقد يكون مستند الأعوان فى تعطيل ارادته أمرا شرعيا، كما اذا أراد بيع الثمرة قبل بدو صلاحها مثلا، فأشاروا عليه بأن لا يرضاه خالق الشجر الذى هو المالك الحقيقى، فيلزمه الرجوع لرأيهم فى

(١٨) المقدمة، ص ١٥
(١٩) المقدمة، ص ١٦.
(٢٠) المقدمة، ص ٦
(٢١) المقدمة، ص ١١، ١٦.
(٢٢) المقدمة، ص ٥، ٦، ٨
(٢٣) قارن المقدمة، ص ٢١.

المثالين، والا توجه اللوم اليه واستحق أن يحجر عليه. وهل يقال عندئذ أن ذلك تضييق على رب البستان؟بل ان التوسعة عليه مضادة للحكمة الالهية فى ايجاد العالم واستعمار أرضه، ببنى آدم، هذا مع أن منفعة البستان مختصة بربه(٢٤)..» ونشير هنا سريعا الى خصب هذه الفكرة الاخيرة وطرافتها وان لم يستغلها خير الدين: فخالق العالم هو مالكه الحقيقى، وليس العالم ملكا لهذا البشر أو ذاك.

حرية النشر:

والحرية الثالثة التي يذكرها خير الدين التونسى هي «حرية المطبعة»، وهذا التعبير ترجمة حرفية للتعبير الفرنسى المقصود منه حرية الكتابة والنشر، و يقول فى شرح هذه الحرية الجديدة التي «للعامة»: «وهو أن لايمنع أحد منهم [من العامة] أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة، أو يعرض ذلك على الدولة والمجالس ولو تضمن الاعتراض على سيرتها (٢٥)»، والممالك الأوربية التي أقرت هذه الحرية تمت لها «الحرية المطلقة (٢٦)... » والآن: ما هو المقابل الاسلامي لحرية الكتابة والنشر هذه، وهي أيضا في جانب منها حرية الرأي كما يتضمن السطر الأخير من التعريف المذكور؟ انه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول فى سطور قوية: «وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونصب الأورباويون المجالس وحرروا

---

(٢٤) المقدمة، ص ١٦ — ١٧

(٢٥) المقدمة، ص ٧٥.

(٢٦) نفس المكان

المطابع. فالمغيرون للمنكر فى الامة الاسلامية تتقيهم الملوك كما تتقى ملوك أوربا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد: وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وان اختلفت الطرق الى ذلك (٢٧)».

فوائد الحرية:

وفوائد الحرية عظيمة: فليس من آثارها فقط تقدم المعارف، أو كما قد يقال اليوم انتشار «التنوير» (٢٨)، بل وكذلك نمو العمران. وخير الدين، كما أشرنا، لا يكاد يفهم العمران الا مالا وانتاجا، فيقول في نص حول التقدم الاقتصادي الغربي يهم مؤرخ تطور الإصطلاح الاقتصادي العربي وقد نجد فيه دعوة الى حرية جديدة هي حرية النشاط الاقتصادي: «ومن هم ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية وتعاضد الجمعيات المتجرية.. وبالجمعيات، تتسع دوائر رؤوس الاموال فتأتي الارباح على قدرها وتتداول على المال الأيدي المحسنة... وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت الى أعلى درجات العمران هى التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية. فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم الى مصالح دنياهم المشار الى بعضها. ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الادارة المتجرية، فان الناس اذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون الى اخفائها فيتعذر تحريكها» (٢٩) ثم يضيف على الفور: وبالجملة فاحرية اذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولى على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف ادراكهم

(٢٧) المقدمة، ص ١٢. (٢٨) المقدمة، ص ٧١

(٢٩) المقدمة، ص ٧٦، ٧٧.

وهمتهم، كما يشهد بذلك العقل والتجربة (٣٠)». وفي الحديث عن «ضعف الادراك والهمة» اشارة من غير شك الى الجوانب المعنوية من آثار الحرية على العمران.

شروط الحرية وحدودها:

هذه الحريات، أو هذه الحرية، ما شروط الحصول عليها؟

اذا كان خير الدين رجل النظر له من الجسارة ما رأينا، فان الوزير فيه يحتاط ويستحيط. ولنأخذ أولا حرية المطبعة: وهي حرية نالتها بعض الممالك دون البعض، «وذلك أن أحوال الممالك متفاوتة بتفاوت مقاصد رعاياها» (٤٤)، فان كان الرعايا يرمون فقط الى صلاح المملكة، «حينئذ يتسنى للملوك إعطاء الحرية» (٣٢)؛ أما ان كان الباعث «على المناضلة فرط التعصب والحمية، مما يؤدي الى الافتراق احزابا بعضها يرمى مثلا الى قلب نظام الدولة، كأن تكون المملكة جمهورية أو أن تتغير العائلة المالكة (٣٣).. الخ»، عند ذلك «استباح الملوك الامتناع من اعطاء تمام الحرية (٣٤)»، أي حرية المطبعة.

وفيما يخص الحرية السياسية، فانها لايمكن أن تكون فرصة «لتشتيت الآراء وحصول الهرج»، ومن هنا كانت الحكمة في انتخاب نواب يقومون مقام الأهالى بدل اعطاء الحرية السياسية، بمعنى التداخل فى سياسات الدولة، «لسائر الأهالى (٣٥)». كذلك فانه «من الواجب على مؤسسي أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدمهم فى المعارف، بذلك متى يسوغ اعطاء الحرية التامة ومتى لايسوغ ومتى يعمم

---

(٣١) المقدمة، ص ٧٧ (٣١). المقدمة، ص ٧٥. (٣٢). نفس المكان.

(٣٣) نفس المكان (٣٤) المقدمة، ص ٧٦ (٣٥). المقدمة، ص ٧٤ — ٧٥.

المقدار المعطى في سائر السكان ومتى يخص بمن قامت به شروط معتبرة، ثم توسيع دائرتها بحسب نمو أسباب التمدن شيئا فشيئا (٣٦). والاشارات الأخيرة تنطوي على فكرة عزيزة على قلوب معظم المفكرين الذين نتناولهم، وهي فكرة «التدرج». ويعي خير الدين أن كل جديد يتطلب تمرسا عليه في البداية: «جميع الأمور في ابتدائها قبل التمرن عليها والاعتياد بها يقع فيها نوع اضطراب وارتباك، حتى يحصل الاستئناس بها وتأخذ مأخذها. وهذا أمر طبيعي لا يقدح به في التنظيمات، فانا نرى دول أوربا لم تكن من أول الأمر حاصلة على هذا النجاح المشاهد لها اليوم، وانما حصلت على ذلك بواسطة اعانة السكان لها على اجرائها بعدم المخالفة والشقاق، اذ بدون ذلك لا يطمح في الحصول على شيء من نتائجها (٣٧)»

أخيرا فان خير الدين، رجل الدولة العثمانية، لا يسمح بالحرية السياسية، بالمعنى الذي كررنا الاشارة اليه، اذا كان الثمن هو تفتت الدولة العثمانية أو على الأقل اضعافها بازاء القوى الأوربية. فانظر اليه كيف يفكر رجل نظر ثم رجل عمل على الفور: ان «حزبا من المسلمين... لم يزالوا يطلبون [من الدولة العثمانية] اطلاق الحرية بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركب من أعضاء تنتخبهم الاهالي. وفي هذه المدة الاخيرة اشتد الحاحهم في طلب ذلك حسبما تضمنته صحف الاخبار. ونحن وان لم نطلع على أحوال ادارة المملكة العثمانية في الحال، لا سيما في كيفية اجراء تلك التنظيمات اطلاعا يمكننا معه معرفة صحة الأسباب التي

(٣٦) المقدمة، ص ٤٤ — ٤٥.

(٣٧) المقدمة، ص ٣٧ — ٣٨، وراجع ص ٤٦.

يتظلم منها الفريق المذكور أو عدم صحتها، فانا نسلم أن هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونمو عمران ممالكها ورفاهية رعاياها، خصوصا في هذه الأزمان، كما نسلم أيضا أن مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر، انما هو اصلاح حال الدولة والرعية.. لكن لنا أن نسألهم: هل ثبت عندهم أن مقصد غيرهم [أي الولايات غير المسلمة] ممن معهم موافق لقصدهم حتى تحصل لهم الثقة بهم؟... حيث لم يظهر منهم بعد لنيل الحرية الموجودة الآن شيء من أمارات النصح للدولة... فربما كان تأسيس الحرية على الوجه المطلوب آنفا قبل التبصر في العواقب مما يسهل غرضهم المذكور [أي الانفصال عن الدولة]. اذ من لوازم هذه الحرية تساوي الرعايا في سائر الحقوق السياسية التي منها الخطط السامية، مع أن من الشروط المعتبرة في اعطاء تلك الحرية تواطؤ جميع الرعايا على مصلحة المملكة وتقوية شوكة دولتها (٣٨)»..

الأستبداد ووسيلة القضاء عليه:

ومن يضع حدودا على ممارسة الحرية يجوز امكان الاستبداد، وهذا ماحدث مع مؤلفنا. فهو يرى أن الامام في الاسلام له ميدان محجوز من التصرفات التي لا تقتضي المشاركة (٣٩)، كما أشرنا، كذلك فان الضرورة قد تدعو الى تفويض ادارة المملكة لشخص واحد مستبد، «لكن لغاية محدودة وبشروط.. معهودة (٤٠)».

وهي قد تكون ضرورة داخلية، ككثرة الافساد الداخلي، أو

---

(٣٨) المقدمة، ص ٣٥ — ٣٦.

(٣٩) المقدمة، ص ١٦.

(٤٠) المقدمة، ص ٨٧.

خارجيا مثل خطر غزوها من عدو، و يكون من الصعب حسم تلك المواقف بالاعمال القانونية. و يشير هنا الى النظام الروماني الذي كان يسمح فى أحوال خاصة باختيار واحد من أعيان رجال المملكة يحكم وحده، و يسمى «دكتتور» أي مطلق التصرف (٤١)

ومع ذلك فان الخط الرئيسى لخير الدين هو معارضة مبدأ الاستبداد، وكما يشير «قول الحكيم مونتسكيو الفرنساوي»: «نرى أن الحال قد يقتضي ارخاء الستر على الحرية ارخاء وقتيا»، ولكن «حيث كان التفويض بالسلطة المطلقة... انما ساغ للضرورة وما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها، فلا جرم يجب الرجوع الى كشف حجب الحرية بعد زوال السبب (٤٢)». أما اذا لم يراع هذا المبدأ فان «مطلق التصرف» قد يتوصل «الى اغتنام الفرصة لاستمرار استبداده. اما لاستمرار أسباب الحيرة وضعفه عن ازالتها، واما لكون المنتصب ازاحها بحسن تدبير وقع من الاهالى موقع الاعجاب حتى اكتسب بذلك مزيد احترام عندهم أسس عليه سلطته وايثار نفوذ ارادته على اجراء قوانين المملكة، مرجحا بذلك حظ نفسه على الصالح العام (٤٣)».

ومن أسس رفض خير الدين لمبدأ الاستبداد مفهوم المصلحة العامة، فتصرف الأمير حده المصلحة العامة: «معلوم أن تصرف الأمام فى أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة (٤٤)»وقد ازدهرت الامة الاسلامية حين

(٤١) نفس المكان.
(٤٢) المقدمة، ص ٨٨.
(٤٣) نفس المكان.
(٤٤) المقدمة، ص ١٧.

جرت سياستها على «متقضيات مصلحة الأمة (٤٥)»، وتأخرت حين «تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية (٤٦)».

والاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة (٤٧)، ومن هنا فهو الحكم تحت تأثير الهوى الشخصي والتصرف بمقتضى الشهوات (٤٨)، وقد رأينا تعريف «الدكتتور» بأنه مطلق التصرف. ولهذا فان التنظيمات، وهي القوانين المقيدة للرعاة وللرعية معا، هي الضد المباشر للاستبداد (٤٩).

ومضار الاستبداد «فادحة» (٥٠)، وكفى أنه يؤدي الى الظلم (٥١)، ومن ثم الى خراب العمران: «ولاشك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال، و بقدر انقطاع.. الآمال تنقطع الاعمال، الى أن يعم الاختلال المقضى الى الاضمحلال» (٥٢).

وتظهر عند خير الدين فكرة طريفة سنجدها كذلك من بعد عند عبد الرحمن الكواكبي وغيره، وهي تلك التي مؤداها أن الاستبداد تتسع دائرته من المركز الى حدود الدائرة: «ان المأمورين في دولة الاستبداد كل واحد منهم مستبد على قدر حال مأموريته (٥٣)». وربما كان من المناسب أن نختتم هنا بسطور مركزة تعطى ما يصفه خير الدين التونسي دواء للداء

(٤٥) المقدمة، ص ٤٠، وراجع ص ١١.
(٤٦) المقدمة، ص ٣٣، وانظر ص ٣٧، ٨٥، ٨٨.
(٤٧) المقدمة، ص ١٦. (٤٨) المقدمة، ص ٥٠، وانظر ص ١٠.
(٤٩) المقدمة، ص ٤٧، ٤٨ (٥٠) المقدمة، ص ٨٨.
(٥١) المقدمة، ص ١٠، ٢٠، ٨٢
(٥٢) المقدمة، ص ٧٦، وانظر ص ٧٧.
(٥٣) المقدمة، ص ٨٥.

الذي أتينا على ذكره، وتجمع الى جانب ذلك بعضا من أهم المسائل والمفاهيم التي شغلت عقل هذا الوزير المتنور، والتي نثرناها في بداية عرضنا لفكره ونجدها الآن مجموعة هنا مرة أخرى: تدهور الأمة الاسلامية وأن الاستبداد وراء هذا التدهور، فالمشكلة اذن سياسية أولا وعمرانية ثانيا، ضرورة الأخذ عن الغرب، وأخذ تنظيماته السياسية بالذات، وهي التي تكفل تقييد سلطة الحاكم وتأكيد مسئولية الوزراء وأهمية مشاركة أهل الحل والعقد (وهنا نلمح لحن المقابلات الاسلامية للنظم الغربية)، واذا كنا لن نجد كلمة «العدل» في هذه السطور فالحديث عن الظلم قائم، واذا كانت «الحرية» لا تذكر فانها المقصد والهدف من التنظيمات. تقول تلك السطور «وقد آن أن نبين أصول تنظيماتهم السياسية [أي الأوروباويون] التي هي أساس التمدن والثروة المشار الى بعض آثارهما، فنقول: اعلم أن الأمم الأوروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن اطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشىء عنه خراب الممالك، حسبما تحققوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدم والتأخر في الأمم الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحل والعقد.. في كليات السياسة، مع جعل المسئولية في ادارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوعة عندهم الى نوعين: أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعية، والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم»(٥٤).

من سرنا معه خلال هذه الصفحات، رجل واسع النظرة واضح الفكرة عزيز النفس، جسور لا يبالي، وهو الوزير، بأن يقول عن عصره:

---

(٥٤) المقدمة، ص ٨١ — ٨٢.

«هذا الزمان الذي قل فيه العرفان وكثر الطغيان(٥٥)»، ولا بأن يؤكد حق العلماء والوزراء في خلع السلطان بما في ذلك استعمال القوة ان لم يجد اللين(٥٦). ولكنه يبقى دوما الوزير المفر، ومن هنا فانه يهتم بالسياسية اكثر من اهتمامه بالمجتمع، ويهتم في السياسه بالحكام اكثر من اهتمامه بمشاركة المحكومين، ويهمه في الحرية نتائجها التي ستعود على الدولة أولا بالفائدة.

أما هذه الحرية، حين تكون شخصية، فانها تنتهي في النهاية الى معنى الأمن والمساواة أمام القانون [«حفظ حقوق الانسان في نفسه وعرضه وماله»(٥٧)]، ولا تتضمن حرية الفكر والاعتقاد، وحتى حرية النشر فانها ستوزع بحساب. وحين تكون تلك الحرية سياسية، فان الهدف الاخير منها انما هو «المباحثة فيما هو الاصلح للملكة(٥٨)، وليس ممارسة حق طبيعي من حقوق الانسان».

كما سنرى مثلا عند أحمد لطفي السيد، كذلك فان الحرية السياسية كما يصفها خير الدين انما تعود الى معنى ممارسة تقييد الاستبداد، وهنا أيضا نجده ينظر اليها من وجهة نظر الحاكم وليس من وجهة نظر المحكومين.

بل يمكن أن نذهب الى أبعد من ذلك وأن نقول أن خير الدين أكثر جسارة حين يتحدث عن الغرب ونظمه (٥٩) منه حين يتحدث عن النظم الاسلامية أو النظم المناسبة للدولة العثمانية، كما أنه أكثر جسارة حين ينظر منه حين يكون في موقف الاختيار العملي (٦٠). فقد أبدى كما رأينا

(٥٥) المقدمة، ص ١٧.

(٥٦) المقدمة، ص ٣٢

(٥٧) المقدمة، ص ٨٦، وهو تلخيص لتعريف المقدمة ص ٧٤

(٥٨) المقدمة، ص ٧٤.

(٥٩) المقدمة، ص ٥١، ومابعدها، وخاصة ص ٧٤.

(٦٠) المقدمة، ص ٣٥، ٤٤.

تحفظات شديدة حول ممارسة الولايات العثمانية لحريتها السياسية (٦١)، ومن المعروف أن خلع الخديو اسماعيل فى مصر تم أبان توليه مهام الصدر الأعظم فى اسطنبول. ومن المعروف كذلك ان الشكل الذي يعرض عليه اقتراحاته بخصوص النظم السياسية المقترحة للدولة العثمانية (٦٢) يجعلها تبدو محدودة بالفعل اذا قورنت بالنظم الأوربية التي يهدف كتابه الى عرضها كنموذج: فأهل الحل والعقد، المقابلين لمجلس نواب العامة فى النظم الاوربية، لن يكونوا منتخبين، و يبرر خير الدين هذا، دون أن يدرى، بنفس المبدأ الذي يقف وراء كل ادعاء استبدادى، بأحقية فرد أو بعض الافراد أن يحكموا دون آخرين: «وذلك أن تغيير المنكر فى شريعتنا [وهذه هي مهمة أهل الحل والعقد ومجلس نواب العامة] من فروض الكفاية، وفرض الكفاية اذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين» (٦٣)، وهذا بعينه أساس كل حكم ذى طابع أبوى. كذلك فان الشورى التي سيقومون بها لن تكون كما رأينا فى كل شيء، بل فى كليات السياسة وحسب (٦٤)، وبهذا تحد مهمة أهل الحل والعقد هؤلاء وتسلب منهم وظيفة المراقبة والاحتساب، ومعها قوة الحل والعقد!

و يتصل بهذا تسليم خير الدين بأن الحكم هو من حق السلطان وحده، وهو ما يعبر عنه بمبدأ وحدة الامامة (٦٥). و ينتج عن هذا كله و يتسق معه قبوله لامكان الاستبداد فى بعض الأحيان، مع معارضته

---

(٦١) المقدمة، ص ٣٥ — ٣٦.

(٦٢) انظر المقدمة، ص ١٠ — ١٧، ٣٢ — ٣٧، ٤٠ — ٤٩.

(٦٣) المقدمة، ص ٧٥.

(٦٤) المقدمة، ص ١٦.

(٦٥) نفس المكان

المبدأية له(٦٦) . ونظرا لأنه رجل سياسة، فانه يهتم بتفصيل القول فى مفهوم الحرية أكثر من مفهوم العدل، وهذا العدل ينتهي عنده الى أن يكون منع الظلم وسيادة القانون، وهو أيضا العدل كما يضعه الحاكم وليس كما يطلب المحكوم أن يكون.

وأخيرا، فانه كرجل سياسة لا يهتم كثيرا بالتربية، وان كان يدرى أهمية «المعارف» من أجل التقدم الاقتصادي (٦٧). ومع كل هذا فما أعظم مشاركته فى الوقت الذي صدر فيه كتابه (سنة ١٨٦٧م): ليس فقط لتركيزه على مفهوم الدستور والتنظيمات القانونية الاخرى، وعلى العدل والحرية مركزين لادارة الدولة وحكم الأمة، وعلى ادانة الاستبداد، وعلى فضح أعوانه بين رجال الدين الجامدين والموظفين المباشرين لاعمالهم على مقتضى شهواتهم ومصالحهم الخصوصية، بل وكذلك للشكل الذي وضع فيه كل هذا: فعرضه عرض مرتب منظم واضح القسمات، وضعه عقل ناقد(٦٨) يعرف قيمة العقل والتجربة (٦٩)، ويميز بين الملاحظات النقلية والعقلية، ولا يهتم فى النهاية الا بالوقائع(٧٠). وكل هذا يجعل كتاب خير الدين التونسى علامة كبرى على طريق تكوين الفكر العقلى العلمانى فى العالم الناطق بالعربية، بل وفى العالم الاسلامي ككل(٧١).

(٦٦) المقدمة، ص ٨٧ — ٨٨. (٦٧) المقدمة، ص ٦٥ مثلا وما بعدها.

(٦٨) «شأن الناقد البصير تمييز الحق بمسبار النظر فى الشيء المعروض عليه قولا كان او فعلا، فان وجده صوابا قبله واتبعه سواء كان صاحبه من أهل الحق أو من غيرهم، فليس بالرجال يعرف الحق، بل بالحق تعرف الرجال»، المقدمة، ص ٦.

(٦٩) راجع الخطبة، ص ٣، والمقدمة، ص ٥، ٦، ٨، ٤٠، ٧٧. (٧٠) المقدمة ص ٥

(٧١) ترجم الكتاب الى التركية سنة ١٨٧٨، وكانت قد صدرت طبعة بالعربية لمقدمته فى اسطنبول سنة ١٨٧٦، وترجمت المقدمة أيضا الى الفرنسية في باريس سنة ١٨٦٨، كما عثر أخيرا على ترجمة لها بالانجليزية ظهرت فى أثينا عام ١٨٧٤.

الباب الثالث

العدالة والحرية
عند أديب إسحق
(١٨٥٦م ـ ١٨٨٥م)

١
تقديم

اذا كان أديب اسحق (١٨٥٦ ــ ١٨٨٥) قد ولد وتعلم في دمشق وعمل وكتب لبعض الوقت في بيروت، فان مركز اهتماماته الأكبر خلال سنوات نشاطه المكثف، انما كان مصر، التي بها قضى سنى حياته المؤثرة، والتي ارتبط بها وبأهلها ارتباطا جعله يتركها ليفكر فيها فى باريس وفي بيروت، وليتمنى العودة اليها من جديد. لهذا فان التاريخ الفعلى لهذا الرائد السورى الذي نشأ في عائلة كاثوليكية، انما ينتمي الى التاريخ المصرى الحديث (١) والى فترة حاسمة فيه هي نهاية عصر اسماعيل وبداية عصر توفيق (وبعدها كان قدوم الاحتلال الانجليزى).

وقد كان أديب فريدا بين كل «الشوام» الذين جاءوا الى مصر فى أيامه وخلال الثلاثين عاما الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادى بصفة عامة: فربما كان الوحيد الذي جاء مصر وليس فى فكره هدف الكسب والازدهار المادى، والوحيد الذي كانت تدفعه اعتبارات فكرية خالصة. وعلى حين ظل معظم السوريين المهاجرين فى مصر «على

---

(١) يقول صديقه سليم النقاش ونوافقه نحن على ذلك: «وهذه سورية تفتخر بكونها مسقط رأسك ومطلع شمسك، وهذه مصر تنافس بك الأمصار، وتفتخر بكونها مظهر فضلك ومجلى أفكارك»، «الدرر»، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٠٩، ص ٢٥ ــ ٢٦. ويضم «الدرر» مؤلفاته ومقالاته التي رأى اخوه عونى اسحق نشرها فى هذه الطبعة الأخيرة، وعليها سنعتمد.

هامش» المجتمع المصرى ردحا طويلا من الزمن، بل وانضم أكثرهم الى صفوف القوى الاستعمارية، فرنسية كانت أو انجليزية، فان أديب اسحق قد لبس قضايا الشعب المصرى واتشح بوشاحه، على الأقل حتى حلت نازلة الاحتلال البريطاني، وأصبحت مشكلات المصريين ما أن نزل بمصر هي مشكلاته الشخصية، حتى أننا لنقول أن هذا السورى العظيم الحر قد أخلص لمصر أكثر مما أخلص لها بعض بنيها بحكم الميلاد أو الجنس، وعمل من أجلها عملا لا يقل أهمية، مثلا، من الناحية النظرية، أي من حيث التاريخ الفكرى، عن أهمية انتاج عبد الله النديم، وهو المصرى العظيم المخلص الشريف.

وقد تألبت على قبراسمه وابعاد أفكاره وتأثيره عن دائرة الضوء قوى كثيرة، لأسباب فكرية ولأسباب سياسية وعلى الأخص لاسباب دينية من جهات متعددة. لهذا فاننا سنفصل بعض الشيء فى حياته لانها مجهولة أو تكاد من الجمهور المثقف، بينما مكان هذا الكاتب العظيم ينبغي أن يكون في الصدارة الأولى بين كبار عارضى الافكار والكاتبين بالعربية فى تاريخها الحديث.

وقد ولد أديب اسحق (٢) في دمشق فى الحادى والعشرين من يناير سنة ١٨٥٦ فى أسرة من الطائفة الكاثوليكية، ودرس فى مدرسة الآباء العازاريين بها، وكانت تدرس بالفرنسوية والعربية، وفيها ظهر نبوغه المبكر وأغرم بالكتابة والانشاء، وكان استاذه فى العربية يقول لأبيه فى ذلك الحين: «ان ابنك سيكون قوالا». ولم يكد أديب يبلغ العاشرة حتى اخذ

---

(٢) سنعتمد هنا على مقدمة «الدرر»، والترجمة التي يعتمد عليها أخوه فيها هي ترجمة صديقه سليم النقاش الموجوده بها أيضا ص ٢٣ وما بعدها.

ينظم الشعر، ولكنه ترك المدرسة في سن الحادية عشرة، لأنه «اتفق أن أسرته أصيبت في ذلك العهد بعطلة أعمال، فشعر من نفسه بالحاجة الى اعانتها»(٣)، فدخل في وظيفة كاتب بالكمرك، وتعلم أثناء ذلك اللغة التركية وأجادها حتى كان يترجم منها.

وفي سن الخامسة عشرة استقدمه والده الى بيروت ليعاونة في خدمة البريد، وهناك تعرف الى جملة من الأدباء. وبعد مدة «اضطرته الحال مكرها الى أن يعود الى مهنة الكتابة في كمرك بيروت»، ولكنه ما لبث أن تركها الى تحرير جريدة «التقدم» وهو في السابعة عشرة من عمره. ويقول لويس شيخو ان أديب اسحق «انتظم في سلك جمعية أنشأها الماسون سنة ١٨٧٣، وكان المترجم من أخص أعضائها العاملين، وقد ألغتها الحكومة مدة لتصرف أصحابها لطعنهم في الحكومة والدين كمألوف عادتهم(٤)» وفي هذه الآونة ترجم عن الفرنسية وأنشأ قصائد وكتب في السياسة والادب. «ثم دخل جمعية زهرة الآداب وأقام فيها عضوا، ثم رئيسا يلقي على مسامع أقرانه واخوانه الخطب البليغة والمباحثات الأدبية المفيدة» (٥)، وربما كان ذلك ما بين ١٨٧٣، ١٨٧٤.

وبعد مشاركات صحفية متعددة ونشاط في الترجمة وفي التأليف المسرحي، يمم الاسكندرية، ثم قصد القاهرة وتعرف فيها على جمال الدين الأفغاني وتردد على حلقته. «وفي أثناء ملازمته لجمال الدين، رغب في انشاء جريدة عربية في مصر باسم «مصر»، فنال امتيازها، وهيأ مواردها

---

(٣) «الدرر»، ص٥.

(٤) الأب لويس شيخو، «تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر»، الجزء الثاني، ص ١١٧، بيروت، ١٩١٠.

(٥) «الدرر»، ص ٦.

في يوم واحد، ولم يكن في يده اكثر من عشرين فرنكا» (٦)، وكان ذلك عام ١٨٧٧. وقد أقبل الناس عليها، فنقل ادارتها الى الاسكندرية وشاركه في تحريرها صديقه سليم النقاش، «فلقيت نجاحا عظيما، وطارت شهرتها في الأفاق لانها كانت مسطع نور البلاغة، وواسطة عقد الانشاء، أنيقة العبارة، واضحة الاشارة، مخلصة للدولة والامة.. » (٧) ثم أنشأ الاثنان جريدة يومية أسماها «التجارة» في الاسكندرية أيضا وأبقيا «مصر» اسبوعية. كذلك اشترك أديب في تحرير القسم الفرنسي من جريدة «مصر الفتاة» في الاسكندرية في نفس تلك الفترة، أي عام ١٨٧٩، وكانت لسان جمعية سرية من أعضائها أديب اسحق نفسه، وكذلك عبد الله النديم (٨)، وان كان اشتراك هذا الأخير في الجمعية لمدة قصيرة، ولا يزال أمر هذه الجمعية بحاجة الى الدرس.

وسنرى أن لهجة أديب اسحق كانت صريحة ودعوته الى الحرية والى قلب الاستبداد قاسية على أسماع حكام ذلك العصر، فكان أن اضطر الى الرحيل من مصر، بعد أن لاقى العنت من السلطات، وعطلت «مصر» وهددت «التجارة» بالتعطيل، ثم ما لبثت «التجارة» أن الغيت هي الاخرى، ووراء ذلك كله هجومه على رياض باشا رئيس الوزراء. فسافر أديب اسحق الى باريس أواخر عام ١٨٧٩ على ما نرجح، وربما كان ذلك باتفاق مع المجموعة المعروفة باسم «الحزب الوطني» في مصر، وبقي بها تسعة أشهر(٩)، وهنا أصدر جريدة سماها «القاهرة»، وقد صدرها بهذه العبارة:

(٦) نفس المرجع، ص ٧.

(٧) نفس المكان.

(٨) عبد اللطيف حمزة، «أدب المقالة الصحفية»، القاهرة سنة ١٩٦٥، الجزء الثاني، ص ٢٠ سنة

(٩) «الدرر»، ص ٢١

«ما تغيرت الحقيقة بتغير الرسم ولا تغيرت الصحيفة بتغير الاسم، بل هي «مصر» خادمة مصر»، ثم ما لبث أن عدل اسمها الى «مصر القاهرة»، وشملت على الأخص هجوما لاذعا على رياض باشا.

والظاهر أن موارده المالية في باريس كانت يسيرة، والا لما أثر عليه برد ذلك الشتاء فيها حتى «أصيب بعلة الصدر، وتألم منها مدة الشتاء»، وان كان أخوه يشير الى أنه «لم يكن على اهتمام بصحته التي جعلها وقفا فى سبيل الخدمة العمومية» (١٠). وعلى أية حال، فقد «عاد الى بيروت مصدورا» وأشتغل بالصحافة مرة أخرى فيها، «وأقام على ذلك نحوا من سنة، فلما حصل التغيير والتبديل فى الوزارة المصرية أواخر سنة ١٨٨١ عاد الى مصر مدعوا اليها» (١١)، والتغيير المقصود هو رجوع شريف باشا الى رئاسة الوزارة فى ١٤ سبتمبر ١٨٨١ لقوة شوكة «العرابيين» وحزبهم العسكري، وقد افتتح مجلس النوب الجديد، والذي سيشيد به أديب اسحق، فى ٢٦ ديسمبر من ذلك العام وقدم شريف فى ٢ يناير ١٨٨٢ الى المجلس مشروع لائحته الأساسية الجديدة. وقد عين أديب اسحق بعد عودته ناظرا لقلم الانشاء والترجمة بديوان المعارف ثم كاتبا ثانيا لمجلس النواب، كما رخصت له الحكومة فى العود الى نشر جريدته «مصر» (١٢). ثم توالت أحداث الثورة العرابية، فعاد الى بيروت، وكانت مغادرته مصر قبل الاحتلال البريطاني.

وليس من الواضح ماذا كانت طبيعة العلاقات بين أديب اسحق

(١٠) نفس المرجع، ص ٨.

(١١) نفس المكان

(١٢) «الدرر»، ص ٢٢.

والعرابيين، ولا يمكن الاعتماد الى انتقاده المر للعرابيين مباشرة بعد هزيمتهم، فمن لم يفعل ذلك غير شريف الشرفاء عبد الله النديم؟ وعلى أية حال فان لامر ليس بالوضوح الذي يمكن معه وضع أديب بغير تمييز فى سلة «الشاميين» الذين جاءوا مصر يرتزقون (١٣). صحيح أن جريدة «المفيد»، وكانت من جرائد العرابيين ندّدت به وبغيره تحت عنوان «الجرائد الشامية»، فى عددها بتاريخ ٢٢ يونية سنة ١٨٨٢: «وكل من جريدة «الأحوال» و «المحروسة» و«مصر» أتانا أصحابها وجيوبهم أفرغ من فؤادهم من الوطنية التي أدعوها ترويجا لمقاصدهم، فأنشئوا بين أيدينا جرائدهم، ودعوا باسم الوطنية والخدمة الانسانية والحال في سكون. فلما ارتبكت الحال قطعوا ألسنة جرائدهم، ورجعوا الى بلادهم بجر الحقائب، فنعم الأحباب: لازمونا فى الهناء، وفارقونا فى الشقاء». ولكن موقف جريدة «الطائف» التي كان يديرها عبد الله النديم أكثر اعتدالا من ذلك بكثير بشأن هذا النزوح (١٤). وعلى أية حال فان عونى اسحق، شقيق أديب، يعلل مغادرته مصر بأنه «كان من أصحاب الدعوة الى الاعتدال» على عكس العرابيين.

وبعد عودته الى بيروت رجع الى العمل بالصحافة بها والى الترجمة عن الفرنسية. ولكن اشتدت عليه علة الصدر فى بيروت، ونصحه الأطباء بالذهاب الى مصر لملاءمة هوائها لصحته، والتمس ذلك من الحكومة المصرية ووسط في الامر سلطان باشا، فاذنت له، ولكنه أقام فى القاهرة أياما ومثلها في الاسكندرية، ولم تتحسن صحته، وبان للأطباء أنه ميئوس من شفائه، فأقنعوه بالعودة الى أهله فى بيروت، فعاد اليها، وتوجه توا الى بلدة

(١٣) قارن

(١٤) عبد اللطيف حمزه، المرجع المذكور، ص ٢٩.

«الحدث». ولم يمض على عودته ثلا ثون يوما حتى جاءه الأجل، ولم يتجاوز من العمر تسعة وعشر ين عاما (١٨٨٥).

ونشير أخيرا الى مسألتين. الأولى علة موته في هذا السن المبكر. وخصومه يتهمونه بفساد في سلوكه، وربما كان الافراط في الشراب بين ما يقصدون، فيقول جرجي ز يدان: «وانما يؤخذ عليه رحمه الله تساهله في طرق معاشرته واطلاق هوى النفس فيما تسوق اليه الشبيبة، حتى أثر في مزاجه وعجل منيته، فقصف غصنا رطيبا لم يبلغ الثلا ثين من عمره»(١٥)، ومن الواضح أن أساس الحملة عليه حتى بسبب أسباب موته المبكر انما هو، ليس فقط هجومه على أقو ياء العصر سياسيا، بل وكذلك هجومه على الجزو يت (اليسوعيين) وعلى أهل الكهنوت بعامة(١٦)، وهو ما رأيناه من استنكار الأب لو يس شيخو لهجوم أديب اسحق على «الحكومة والدين». أما مؤ يدوه وأهله فيرجعون موته كما رأينا الى اصابته بعلة الصدر(١٧).

والمسألة الثانية متصلة بطرف مما سبق. ذلك أن أديب اسحق دفن دفنا مدنيا(١٨)، وعن ذلك يقول شقيقه: «وقد وقع يوم وفاته حادث من بقايا العصور المظلمة كاد يترتب عليه اثر سيء فان الكاهن الذى انتدبه اهله للصلاة عليه، والقيام بواجياته الدينية، امتنع عن مرافقة الجثة وادخالها البيعة، ما لم يكتب له والدنا كتابا بخطه وتحت توقيعه، مؤكدا فيه ان ولده كان كاثوليكيا وانه مات كاثوليكيا، لان بعض زملائه ممن اصلاهم في حياته نارا حامية كانت صدورهم موغرة عليه حقدا فانتهزوا فرصة جهل

(١٥) «الدرر»، ص ٣١.

(١٦) راجع «الدرر»، ص ٢١٧ وما بعدها.

(١٧) وحول تقر يرهم بشأن حسن سلوكه واستقامته، انظر ص ١١ — ١٢.

(١٨) لو يس شيخو، المرجع المذكور، ص ١١٨.

الكاهن واغروه بان يفعل ما فعل تشفيا وانتقاما من جثته الباردة، لم يراعوا حرمة الميت، ولا اخذتهم عاطفة الحنان على والديه الثاكلين، بل دفعتهم القسوة الى تلك المعاملة التي كادت تجعل فتنة بين اصحاب الفقيد و بعض اعوانهم الجهلة». (١٩).

ويحتاج موقف أديب اسحق من الدين وأهله الى دراسة معتنية، وربما أظهرت، أنه كان قوى الهجوم، ليس على الدين، بل على رجال الكهنوت المسيحى، وليس فى هذا بدعة مع واحد من المعجبين بالثورة الفرنسية الكبرى حيث كان الكهنة يقفون فى صف النبلاء.



(١٩) «الدرر»، ص ١٠ ــ ١١.

٢
الحُريَّة

نموذج ثورة ١٧٨٩ :

يوصى أديب اسحق فى مشروع له حول «التعليم الالزامى»، ردا على مشروع تقدم به الآباء اليسوعيون فى بيروت، يوصى بتعليم تاريخ فرنسا فى المرحلة الابتدائية(١)، ذلك أنه كان يرى أن فرنسا هى الحرية وقد تجسدت. يقول خلال منفاه فى باريس تحت عنوان «نفثة مصدور»: «وأنا تحت سماء الانصاف، على أرض الراحة، بين أهل الحرية، أسمع ألحانا فى مجالس العدل، فاذكر أنين قومى فى مجالس الظلمة، وتحت سياط الجلادين، فانوح نوح الثاكلات، ورأى علائم النعمة، فى معاهد المساواة، فاذكر شقاء سربى فى ربع الظلمة، فاذرف الدمر ممتزجا بسواد القلب، فأكتب به اليهم»(٢)، وهو هنا يفكر فى المصريين ويقصدهم حين يقول «قومى» و«سربى».

ويتحدث أديب اسحق عن النظم الفرنسية فى كل مناسبة ممكنة، سواء كان بصدد الكلام عن الحرية أو العدالة أو الديمقراطية أو التعليم. ولكن فرنسا هى بصفة أخص ثورة ١٧٨١ . وأديب يكتب للقارىء المصرى يصف له تطور المجتمع الفرنسى ما بين عهد الملكية وقيام الثورة ويصف ما نتج عنها من نتائج اجتماعية هائلة، هويفعل كل هذا من أجل

(١) «الدرر»، ص ٢٤٥.

(٢) نفس المرجع، ص ١٥٥.

الاخبار و يفعله أيضا وهو يفكر في المقارنة بين الوضعين : الوضع الفرنسى والوضع المصرى، كما يتضح من سطوره السابقة، و بفعله أخيرا وعلى الأخص من أجل اعطاء دفعة من الثقة في امكان التغيير حتى ولو كان الواقع مرا كل المرارة. فعلى الرغم من أن الفرنسيين كانوا «خشان الأصول»، اشارة الى حياتهم القريبة من البربرية في القرون الوسطى، الا أنه «تغلبت عليهم حوادث الأيام فجعلت حدتهم غيرة، وتهورهم شجاعة، وخشونتهم حرية»(٣). وكان مما نتج عن تطور الثقافة الفرنسية أن «نبغ الكتاب والخطباء، فضربوا بسيوف الأقلام حجاب ظلام الجهل، فانشق عن ضياء صبح العلم، فرأى الناس فظاعة التقليد فنبذوه، وشناعة الاستبداد فنشطوا من عقاله بالثورة التى رمت كبد الظلم بسهام نور الحق، وخطت بدمه على صفحات الصور: الحرية والمساواة والاخاء» (٤).

و يغرى أديب قارئه بالنتائج التي تحققت على اثر الثورة الفرنسية، وهى نفسها الأهداف التى كان يطمح اليها المصريون فى عصره، «فلا يعتدى رئيسهم على مرؤسيه، ولاغنيهم على الفقير، وانما هم فى الحقوق شرع. جمعتهم الوطنية، فكان كلهم للواحد، ورفعت بعضهم المزية، فكان واحدهم للكل. فهم القوم لا يخاف ضعيفهم، ولا يطغى قويهم، ولا يغصب أميرهم حقوق الفقراء، ولاينهب سوقيهم أموال الأمراء.. فأذكر قوما في الشرق.. أما عن فكرة بعث الأمل وابعاد اليأس، فانه يتعرض لها تصريحا لا تلميحا: «فأقول ان الحوادث التى أعدت لهؤلاء القوم أسباب النجاح.. لا تلبث أن تفتح للأمة الشرقية من مسالك الفلاح ما يؤدى الى مثل هذه الغاية. فلا وجه لليأس من بعثة الغيرة في هاته الامة وان كانت

---

(٣) «الدرر»، ص ١٥٩. (٤) نفس المكان.

بالذل فى عشواء مدلهمة وظلمة ما مثلها من ظلمة» (٥)

حركة التاريخ :

و يبدو أن أديب اسحق كانت لدية صورة واضحة وان لم تكن كثيرة التفاصيل ولا شاملة، عن تطور حركة التاريخ، وخاصة عن اتجاه تلك الحركة،ولا شك أنه اكتسب تلك الصورة خلال تعليمه فى المدارس الفرنسية. يقول: «تلك الحركة المتعلقة بسلسلة الحركات الفكرية... ستغير لامحال، عاجلا أو آجلا، هيئة الكرة الأرضية، ونظام الجمعية الانسانية» (٦). و يشهد هذا النص على وجود تصور عند اسحق عن حركة للتاريخ فى اتجاه معين، أو حتى على تقدم يقوم به العقل، ولكنه لا يدل على اتخاذ أديب اسحق لمذهب معين من مذاهب فلسفة التاريخ التى راجت خلال القرن التاسع عشر فى الفكر الاوربى. و يتحدث أديب اسحق مرات عن«حركة الافكار»، هذه التي يخصص لها مقالا بأكمله و يسميها احيانا «بالحركة الفكرية» (٧)، و يرى أن لها هدفا: ذلك هو الحرية(٨)، وهدفا آخر ربما كان هدفها الاخص: تلك هى الحقيقة: «للأفكار حركة مستمرة، تقطع بها عقبات الاوهام، لتدرك غايتها، وهى الحقيقة» (٩) .

وقد بدأت حركة الافكار هذه «من أوربا من جانب غربها الاقصى»، وذلك من انجلترا أولا مع الحركة الدستورية هناك، ثم من فرنسا ثانيا مع ثورة ١٧٨٩، ومن أماكن أخرى فى أمريكا وأوربا، واندفعت جميع

---

(٥) «الدرر»، ص ١٦٠ (٦) «الدرر»، ص ١٠٦.

(٧) «الدرر»، ص ٣٧٤، وراجع ص ٣٦٤.

(٨) نفس المرجع، ص ١٠٣.

(٩) نفس المرجع، ص ١٠٨.

تلك «الحركات الفكرية» بحثا عن «الحكومة العادلة الحقة الشورية» (١٠) التي اهرق الانجليز من اجلها دما غزيرا وأهلكوا مالا كريما، ولم ينالوها الا بمرور الايام، وتلاهم الفرنسيس فى طلب هذا الحق، وتبعهم سائر الاقوام فى أوربا وأمريكا، منهم من ناله ومنهم من أخذ منه بنصيب، ومنهم من لايزال يسعى فى سبيله، وهو حال الامم الشرقية. (١١)

وقد تذكرت هذه «الحركة»، وهى «شعلة» حقه، تذكرت «وطنها القديم، فحنت اليه، ولا غرو أن يحن الغريب الى وطنه، نعنى الشرق، مقر جراثيم الحركات الدينية والسياسية التي غيرت هيئة الارض، وأحوال الانسان، فسرت اليه تنبه غافلة، وتفقه جاهلة» (١٢). هذه الحركة هى التي كانت وراء رياح التغيير التي هبت فى فارس (١٣)، وفى تركيا (١٤) وفي مصر. يقول عن الحركة الفكرية فى هذا البلد الاخير وهو فى معرض الحديث عن الثورة العرابية بعد فشلها: «وأما الحركة الفكرية فقد سرت ابتداء من جانب الغرب على ألسنة الذين أرسلوا الى البلاد الاوربية من أهل مصر، والذين هبطوا مصر من الاوربيين، لم يقصدوها بالذات، ولكنها نشأت عما ظهر من أحوالهم، واشتهر من أقوالهم، ثم ذاعت بالخطابة فى الجمعيات، وشاعت بالكتابة فى صحف الاخبار، حتى انتشرت فى أذهان العوام كغيرها من الثورات. فانتهت فيها الرئاسة لنفر من القوم لم يسلموا من الجهل، ولم يتنزهوا عن الطمع الدنيء، فقصرت أفهامهم عن ادراك أحكام الزمان وعواقب الامور، فنفذت فيهم حيل المخادعين، وضاقت صدورهم عن

---

(١٠) «الدرر»، ص ٤٤١ — ٤٤٢.
(١١) نفس المكان.
(١٢) نفس المرجع، ص ١٠٥
(١٣) نفس المكان.
(١٤) نفس المرجع، ص ١٠٦.

الجلد فراموا فى الشهر ما لاينال فى الاعوام (١٥).. الخ».

تاريخ الاستبداد فى مصر:

و ينقلنا هذا الى الحديث عن تاريخ الحرية والاستبداد في مصر كما رآه أديب اسحق. يقول موجها حديثه الى المصريين: «لقد كنتم أهل مصر فى الزمن السالف على عهد الجور والاستبداد عبيدا أرقاء مستضعفين، تسلب نعمتكم، وتهتك حرمتكم، و يستحل فيكم سائر ما حرم الله، فلا تعرفون لانفسكم حقا، ولا تجدون للنجاة من الضيم سبيلا، فلم يكن عليكم من حرج في اهمال واجبات الوطن من دفع الأذى عنه، وجلب النفع اليه، و بذل النفائس والنفوس فيه، لان هذه الواجبات لا تلزم الا عن حقوق معلومة من مثلها، فاذا سلب الحق سقط الواجب اللازم عنه» (١٦). أما عن الأوضاع الاجتماعية فى مصر، وخاصة فى ريفها، فانه ياتى على وصفها تفصيلا مشيرا الى سوط المأمور وعصا شيخ البلد وحبس المدير، والى الشغل سحابة اليوم من أجل الاجتماع حول قصعة سوداء فيها فتات من شعير الى جوار ترعة يشرب الفلاح من مائها الكدر، والى عمل الفلاح الذي ينبت الغلة الوفيرة ليعود فى المساء «الى أكواخ بالية تشبه قبورا توالت عليها السنون». ولا يكفى هذا كله، بل يخاطب أديب الفلاحين المصريين قائلا: «ثم يأتيكم المأمور سالبا، والشيخ غاصبا، والمدير ناهبا، فأنتم فى بلاء مستقر، وعناء مستمر، تحصدون البر ولا تأكلون، وتملكون الأرض ولا تسكنون» (١٧).

---

(١٥) «الدرر»، ص ٣٧٤، وهويقصد العرابيين فى السطور الاخيرة.

(١٦) «الدرر»، ص ٤٤١.

(١٧) «الدرر»، ص ١٥٦ — ١٥٧.

ولكن ما الذي جعل الطغيان والظلم يسودان؟ في نفس ذلك النص يجيب على هذا السؤال بعد أن يشير الى ظلم السلطة وفسادها ممثلة في شخص مأمور الشرطة الذي لا يتحرك «حتى يقرع باب مسمعه برنة الدينار، وتحل عقدة ظلمه برقية الرشوة»، «فقلت ما لقومنا [وهو يقصد المصريين] يظلمون أحياء، ويأمنون العسف أمواتا؟ فأجابني لسان الحال: هو الذل أمات أنفسكم، فصرتم أشباحا بغير أرواح. تنطقون، ولكن بحكم العادة، وتسعون، ولكن بحركة الاستمرار. ذلك بأن رضيتم بموت الذل حرصا على البقاء، ولم تعلموا أن وجود الذليل عين الفناء. فعدت الى الدمع أذرفه.. ثم نظرت الى السماء نظرة آيس لولا العقيدة أن يقول أي قضاء ظالم قدر علينا هذا الخسف، وأي حكم قاسط أنزل بنا ذلك البلاء، فغشيني نور الرجاء، وخاطبني لسان الأمل... الخ» (١٨) وجدير بالذكر لأهل الذكر ان هذا كان حال أهل مصر وسوريا وتركيا وغيرها من مناطق السيطرة العثمانية، بل وحال أهل فرنسا والغرب نفسه كما سنرى من نصٍ صريح بعد قليل.

ومن الواضح أن سؤال علة سيادة الاستبداد كان يقض مضاجع كثير من عقول أهل العصر، وقد قام أديب اسحق بترجمة دراسة تاريخية قام بها بعض الفرنسيين ونشرها في جريدته «مصر» عام ١٨٧٩، وسنأتي على نصها في ملحق تال، وسيرى القارىء منه أن أديب اسحق يجد أن تفسير ركود المصريين حضاريا، لا هو تفسير ديني ولا أخلاقي ولا أسطوري، بل هو تفسير سياسي مداره أن الأمة المصرية فقدت لمعانها الحضاري حيث فقدت حريتها، ولهذا فان الحل من جنس المشكلة، وها هو: تحقيق المساواة والحرية (١٩). وقد يلمح القارىء العليم في هذه المقالة سيادة أفكار غير

(١٨) «الدرر»، ص ١٥٧ ــ ١٥٨.

(١٩) «الدرر»، ص ١٢٢ ــ ١٢٣.

محصة عن تاريخ مصر، ومع ذلك، ومهما يكن من أمر سذاجة المعارف التاريخية عن ماضى مصر فى عصر أديب اسحق، ومن أمر «الاساطير» التي كانت منتشرة، ولا تزال، و ينشرها الجهال بالتاريخ وأعداء مصر، حول رضى المصريين بالحكم المطلق، فان مثل هذا الكلام الذي كان يكتب فى جريدة «مصر»(٢٠) وتقرأه آلاف العيون لا شك قد أثر فى كثيرين، خاصة وأنه يدعو الى القيام بجهد ايجابى من أجل الحصول على الحرية.

وهكذا فان علاج الاستبداد يكمن فى نزع روح العبودية والاقتران بروح الحرية والكرامة. ولكن هل هذا ممكن؟ لقد حاول «الاتراك»، وهم يشملون الاتراك والمستتركين فى مصر، أي الشركس والالبان والارنؤود ومن اليهم ممن اتخذوا اللغة التركية لغة لهم واصبحوا هكذا من «الاتراك»، وعلى رأسهم الخديوى نفسه ورؤساء النظار من أمثال نوبار الارمنى ورياض وغيرهما، حاول هؤلاء جميعا، كما يشير أديب نفسه، نشر روح اليأس، متمثلين قول الخديوى توفيق أن المصريين غنم يهشهم بعصاه، ثم جاء الاوربيون ليغنوا نفس اللحن، واستمروا عليه حتى سنة ١٩١٩. هؤلاء جميعا يعارضهم أديب اسحق و يؤكد على الاسباب التاريخية التي تدعوا الى الامل والى نبذ القنوط: «ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطنى عن ذوى الحقوق والواجبات فى مصر، والباسهم جميعا لباس الجهالة

---

(٢٠) نشير هنا الى أن أديب اسحق محب مصر ربما كان أول من طبع كتاب الجبرتى «عجائب الآثار»، حيث نشر القسم الذى كتبه المؤرخ المصرى عن الحملة الفرنسية على مصر بعنوان «تاريخ الفرنسيين فى مصر» فى جريدة «مصر» بالاسكندرية عام ١٨٧٨، ولم يطبع الكتاب بعد ذلك كاملا الا فى عام ١٢٨٧ هـ (١٨٧٩/١٨٨٠) فى مطبعة بولاق فى عهد توفيق (محمود الشرقاوى، «مصر فى القرن الثامن عشر»، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٣١ — ٣٢).

والذل. ولكن أبت الحوادث الا أن تثبت لنا وجودا وطنيا ورأيا عموميا، ولو كره المبطلون. على أن منهم فئة لا يزالون يؤلمون أسماعنا بما يكررون من سفاسف القول من مثل أننا تعودنا احتمال الظلم والحيف والفناء والخدمة والرق، فلن يستقل لنا رأى ولن نهتدى سبيل الحرية. كأنما هم لا يعلمون أن أهل الغرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الحيف اعصارا، أو كانوا في قديم الايام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح، وأن العالم بأسره كان فريقين: أحرارا يظلمون وعبيدا يطيعون. أو لم يكن الفرنسيس من قبل هذا العهد صنوف من الرقيق يشتغلون في الارض لغيرهم، و يباعون كما تباع العجماوات؟ أو لم يقل كاتبهم فولتير في وسط المائة السالفة: لايزال في بلادنا ستون ألفا أو سبعون الفا عبيدا للرهبان؟» (٢١).

معنى الحرية:

الحرية عند أديب اسحق، وكما ستكون عند عبد الله النديم، هي «حق القيام بالواجبات» في المحل الاول (٢٢). وهي مؤسسة على أسس طبيعية، أي أنها «بالطبيعة» وتكون للانسان منذ أن يوجد ((«رأيتهم عصبة أحرارا كما وجدوا»)). و يقول في وصف الحرية، ناقلا فيما يبدو من مؤلفات مدرسية فرنسية: «الحرية ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع، فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية»(٢٤) ومن

(٢١) «الدرر»، ص ٤٥٥.
(٢٢) «الدرر»، ص ٢٤٩، ٤٥٣.
(٢٣) «الدرر»، ص ١٧٣.
(٢٤) «الدرر»، ص ٤٣.

تعريفات الحرية، أنها «المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي»، وانها فى صورتها المدنية «أن لا يجبر المرء على ما لا توجبه القوانين»، وفى صورتها السياسية «أن يفعل المرء كل ما تجيزه القوانين».

ولكن التعريف العام الذي يبدو أن معظم الناقدين يرتضونه هو «كونها مقدرة المرء على فعل ما لايضر بغيره من الناس»، ومع ذلك فان فى هذا التعريف نقصا، على الاقل لأن «حد الاضرار منوط بالاحكام الموضوعة على ما بها من الخلل» ولا شك أن كاتبنا يقصد أن القوانين المحددة للضرر انما تراعى مصلحة واضع القوانين (٢٥). ثم يضيف أديب هذه السطور الجسورة:

«أما حدود المداجين وتعاريف المنافقين للحرية، فلا محل لايرادها، ولا موضع لانتقادها فى مثل هذا المقام. فغاية القول فيها أن أهل السلطة الاستبدادية حيث كانوا، ومن حيث كانوا، يفترون على الحرية كذبا فى تعريفها بالطاعة العمياء، والتسليم المطلق لمقال زيد، مرويا عن حكاية عمرو، مستندا الى رواية بكر، مؤيدا بمنام خالد، فهى بموجب هذا الحد فناء الذهن، وموت القوة الحاكمة، وخروج عن مقام الانسان» (٢٦).

و يؤكد أديب اسحق بصفة خاصة على أنه لا يمكن تصور الحرية بدون تصور «الوطن»: «الوطن فى اللغة محل الانسان مطلقا، فهو السكن.. وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تنسب اليه، ويحفظ حقك فيه و يعلم حقه عليك، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك. ومن أقوالهم فيه: لا وطن الا مع الحرية، وقال لابرويير الحكيم الفرنسوى: لا وطن فى حالة

(٢٥) فى كل ماسبق انظر «الدرر»، ص ٤٣.

(٢٦) «الدرر»، ص ٤٣.

الاستبداد.. (٢٧).

وتزخر كتابات أديب اسحق بتحليلات مفصلة عن أوجه الحريات المتعددة وجوانبها: حرية العمل، حرية الرأي، حرية الكلام، حرية الملكية (ويسميها حرية الملك) والتصرف فيها، حرية الاعتقاد، وحرية انتخاب النواب، وغير ذلك. ولكن الذي يهمه في الصدارة انما هي الحرية السياسية التي تتمثل في الديمقراطية.

وهنا أيضا يضع أديب اسحق فرنسا نموذجا. فهو قد رأى «من نواب الفرنسيس من يصعد المنبر فيقول لرجال الدولة: ترومون وضع هذا القانون، وابرام ذلك الحكم، ونقض هذه العادة، فاعلموا أن هذا القصد مخالف لمصلحة الزارع، مباين لمنفعة الصانع، مغاير لحقوق التاجر، واني أعارضكم فيه وأنكره عليكم. فان كان ما يقول حقا أيدته غالبية الآراء، فيعدل أهل الدولة عما عزموا عليه امتثالا لارادة الامة» (٢٨). ويصف النظام البرلماني للجمهورية الثالثة في فرنسا وصفا منقولا عن مصدر فرنسي وأشبه ما يكون بالمدرسي، فيقول: «الامة الفرنسية أمة انتخاب عمومي يشارك أفرادها في الحكم الكلي. فكل أحد منهم ينتخب النواب، وكل أحد يصلح أن يكون نائبا الا الذين أضاعوا حقهم المدني بما كانوا مجترمين. والنواب هم الذين ينتخبون رئيس الدولة ومنهم تتألف الوزارة، وبارادتهم يتعين مقدار الدخل والخرج، وبحكمهم توضع الضرائب، وتفرض الوزائع، وهم هم أهل النهي والامر والنقض والابرام. فالأمة هي الحاكمة في بلاد

---

(٢٧) «الدرر»، ص ٤٥٣.

(٢٨) «الدرر»، ص ١٥٦

الفرنسيس» (٢٩).

و يستخدم أديب اسحق فى معنى «الديمقراطية» الكلمة الاسلامية التقليدية «الشورى». فأنواع الحكومات هو على ما يلى : «الملك [أي الحكم] اما استبدادى أو شوروي، والشورى اما جمهورية أو ملكية، وهذه مراتب الملك منذ كان القانون ووجب حفظه، وخرج عن هذه المراتب الحكومة الفوضى، ان صحت تسمية الفوضى بحكومة. وما كل ملك بملائم لكل قطر، وما كل قطر بصالح لكل ملك. فالجمهورية لا تصلح للصين، كما لا تصلح الملكية الاستبدادية لانكلتره. فان تلك وهي حكومة الشعب بالشعب لا يحسن أن تكون فى قوم تولاهم الجهل. وهذه وهي حكومة الشعب بواحد منه لا تصلح أن تكون فى قوم بلغوا من التمدن والمعرفة غاية نبيلة، وان كانت فلا تلبث أن تنقلب شر منقلب كما جرى لحكومة لويس السادس عشر وشارل العاشر ونابوليون الثالث فى فرنسا، فان حكومات هؤلاء الملوك وان وسمت بالشوروية ظاهرا، فقد كانت استبدادية باطنا، وذلك ما دعا الى نقضها وثل عروشها» (٣٠).

وأديب اسحق لا يشير فى العادة الى أية نصوص دينية، وهو بمعرض الحديث عن الحرية، أو غيرها ولكنه يشير هنا الى تلك الشواهد مسميا لها باطلاق، ودون اثباتها، «شواهد النقل». ومثبتا للآية القرآنية الكبرى فى هذا الميدان ولكن مسرعا ودون توقف طويل: «حكومة الدولة العلية والحكومة الخديوية... أيدهما الله قد جعلتا حكومتها شوروية، ولا حامل لها على ذلك الا الرغبة فى عمران البلاد واحياء العباد، شأن الحكومة الحكيمة

(٢٩) «الدرر»، ص ٢٥٠

(٣٠) «الدرر»، ص ٩٣.

من قبلهما ومن بعدهما. وليس الشورى فى الحكومة أو الحكومة بالشورى بدعة جديدة، فان شواهد النقل، مؤيدة بدلائل العقل، تثبت قدمها. فمن ذلك التواريخ على علاتها، وقوانين الامم على اختلاف عاداتهم ومشاربهم، وكتب الشرائع، وأقوال الشارعين العظام وفى «وشاورهم فى الأمر» «نعم الدليل». (٣١)

وأساس الحكم الديمقراطى أو الشوروى عند اسحق هو ارادة الأمة. وهو يسخر سخرية لاذعة من مجلس المبعوثان العثماني الذي لم يكن الا «حسنة وصدقة» من جانب السلطان، الذي سرعان ما أنهى أعماله على أية حال. وهو يحدد رأيه فى هذا المجلس وفى النظام الديمقراطي بعامة فى مقال بعنوان «مجلس المبعوثين» (٣٢)، الذي أنشأه السلطان عبد الحميد، ولكنه كان مجلسا صوريا وجسدا بغير روح، لأنه «لم تؤيده ارادة الأمة، ولم يؤلفه الرأي العام، وانما كان منشؤه القصد الذاتي وعماده الارادة المفردة». وسنثبت هذا النص فى ملحق تال، وفيه يخاطب أديب اخوانه السوريين، كما سنثبت نصا رائعا آخر يهاجم فيه «مجلس النواب المصرى»، وهو نموذج رفيع لاستخدام أسلوب السخرية فى المقالة السياسية، وسيرى القارىء عظمة أديب اسحق أديبا، فهذه السطور من أول شواهد نصوص السخرية الادبية العالية مطبقة على السياسة، وهي في نفس الوقت ناضجة أعظم ما يكون النضج وغضة طازجة تستمتع بها أذن قارىء اليوم و يعجب بها فكره.

و يتصل بهذا الموضوع أيضا، موضوع الأدب السياسي، موقف أديب اسحق من مجلس النواب الجديد الذي جاء فى ديسمبر سنة ١٨٨١ بعد ضغط الحركة الوطنية فى مصر، فهو يصفه بأنه «آية فجر الحرية، من مجلس نور

---

(٣١) «الدرر»، ص ٩٤.

(٣٢) «الدرر»، ص ١٤٩ — ١٥١.

الوطنية، ناسخة أحكام الجهالة، مبددة ظلمات الضلالة (٣٣). ويخاطب مصر بهذه المناسبة مشيرا الى فترة نفيه هو ذاته قائلا:

«عند الصباح يحمد القوم السرى»

«غبنا وكانت اليك عودتنا
يا سكننا لم يغب عن الفكر
خبرنا الدهر بين بعدك وال
غدر فلم نرض خطة الغدر
وزادنا البعد فى رضاك جوى
فاستحكمت منه علة الصدر
وما برحنا فى ليل حيرتنا
حتى بدت منك آية الفجر(٣٤)»

و يقول عن المجلس الجديد قولا كأنه تغزل: «هو حاجة النفس وأمنية القلب منذ توجه الخاطر الى السياسة الوطنية، وانصرف العزم الى احياء الهمم، وانعقدت النية على حفظ الحقوق، واتحدت الوجهة فى القيام بالواجبات» (٣٥) و يقول فيه أيضا متغزلا هذه المرة صراحة: «هذه عروسنا فى الحى تنجلى بحبر الحرية لا بديباج خوى. خطبناها من الدهر، فاغلى لها المهر، ومانع ما استطاع، ودافع ما أمكن الدفاع، فبذلنا فى سبيلها الهمة، وجعلنا صداقها ارادة الامير والامة، حتى زفت الينا. فما نسيم الصبا

(٣٣) «الدرر»، ص ٤٣٤ (٣٤) «الدرر»، نفس المكان

(٣٥) «الدرر»، ٤٦٤.

في الصباح، ولالقاء الوجوه الصباح، ولا الراحة بعد العناء، ولا الورود بعد شدة الظماء، بأرق منها على الروح... واعذب منها على القلب» (٣٦).

في الاستبداد والمستبدين

وبقدر دفاع أديب اسحق عن الحرية والديمقراطية كان هجومه على الاستبداد. ولم يوجه سهامه الى المستبدين في مصر وحسب، ولا الى المستبدين في غير مصر في عصره، ومنهم عنده الامبراطور نابليون الثالث، بل رفع ببصره الى تواريخ الامم الأخرى وهاجم الاسكندر الاكبر الى قيصر الى آتيلا «الروماني» الى جنكيز الى تيمور (المغولي)، «وغيرهم من الصواعق التي تقمصت الأبدان، وانقضت على هام بني الانسان. وما هم الا أعوان الشر، واعداء الخير، نزلوا بالانسانية فجعلوا أبناءها بين شريد باد، وموجع ثكلان. وحاربوهم حتى ملوا، ونازلوهم حتى ذلوا، بل قاتلوهم حتى قلوا، فاستبدوا بأمورهم واستقلوا. ونصبوا الحجاب على النعمة، ورفعوا ستور الصيانة عن الحرمة...»(٣٧).

ومنهم ينطلق الى الهجوم على نابليون الاول، الذي «ما رأيت فيه كبيرا غير ذنبه، ولا عظيما غير استبداده، ولا مميزا غير شره وقسوته» (٣٨)، وعلى الملك شارل العاشر (٣٩) وعلى أباطرة الروسية (٤٠). وقد جاءت الثورة الفرنسية لتحطم الاستبداد في فرنسا ولتنشر نور الحرية في العالم، كما

---

(٣٦) «الدرر»، ص ٤٧٤.

(٣٧) «الدرر»، ص ١١٤

(٣٨) «الدرر»، ص ٣٨، وهذا من خطبه وسنه حوالي سبعة عشر عاما في بيروت.

(٣٩) «الدرر»، ص ٩٣ (٤٠) «الدرر»، ص ١٣١، ٣٦٥.

سبق ورأيناه من قبل. (٤١).

أما عن الاستبداد الشرقي، وخاصة في مصر، وسواء كان استبداد اسماعيل أو وزرائه، وعلى رأسهم رياض باشا، فان أديب اسحق يندد به المرة تلو المرة (٤٢). ومن أقسى كتاباته ما كتبه في باريس، ويقول منها تحت عنوان «عامل» (٤٣) أي الحاكم او الموظف الكبير: «خان وطنه فاهمله، وغدر بامته فخذلوه، وتبصبص لبعض الاجانب فناوأه سائرهم، فلجأ الى ظل انفراد، على عتبة استبداد، فادركته سنة الغفلة، فرأى في عالم الاوهام، أن قد سلب من مال الفقراء ما جعلوه في خزينة الدولة قرضا، واغتصب من ذوى المزارع مائة وخمسين الف ذهب خراجا، وانتهب من دين الامراء الوفا مؤلفة، فاتخذ الديوان قصرا، ما سكن مثله كسرى، وجعل المالية اهلا، لا يخاف لها هجرا، ولا يمل لها وصلا، فولدت له غلاما من الثروة وابنة من الشهرة، فرباهما على حفظ وصيته، ورعاية سلطته، واعزاز سطوته، ثم رام حجبها عن ذوى البصائر والابصار، فتصدت له صحف الاخبار، فطعنها بالنذر فجرَّح، وسافها بالتعطيل فبرَّح، ورماها ببنادق الالغاء فادمى (٤٤)، فنادته معارضة الدول (سأسأ) فانتبه من رقاد الغفلة يمسح وجهه من.. عرق الخجل، فكان تفسير الحلم ضياع الزمن، وذهاب حقوق الوطن، (طاق طاق)».

«فان كنت في ريب مما نقول تحسبه من خرافات العجائز أو حكايات الاطفال فضع لمحة بصر في اعمال الادارة في مصر، تعلم صدق الحكاية،

(٤١) «الدرر»، ص ١٠٣

(٤٢) «الدرر»، ص ١٤٦، ١٥٣، ١٧٥ — ١٧٨، ٤٤١، ٤٥٥.

(٤٣) «الدرر»، ص ١٦٢ — ١٦٣.

(٤٤) الاشارة هنا من غير شك الى ما تعرضت له صحيفتا أديب اسحق نفسه.

وصحة الرواية، ثم جد بدمعك تذرفه معي، او تضيفه الى ماء مدمعي، فقد آليت ان ابكى الحق فى مصر حتى يعود مخضر العود، فان عاد فلا اسف على البقاء، وان لم يعد فعلى الدنيا العفاء».

والاستبداد، من جانب الحكام، هو أحد الأسباب انحطاط الشرقيين، بل هو سبب رئيسى و يقابله على الفور سببا موازيا ضعف النفوس عند الاهالى: «قضى على الشرق جهل عامته، واستبداد خاصته، وخيانة زعمائه، وتعصب رؤسائه، أن يهبط بعد الارتفاع، و يذل بعد الامتناع، و يكون هدفا لسهام المطامع والمطالب» (٤٥)، و يفصل: «انا جنينا على أنفسنا بما كان من سوء سيرتنا وفساد سر يرتنا، وتفرق كلمتنا، وتمزق عصبيتنا، واستبداد خاصتنا، ناشئا عن الطمع والشره، وضعف نفوس عامتنا صادرا عن الجهل والغفلة. وان بقاءنا على هذه الحال لا يجدى نفعا فضلا عن كونه يدلى الى الفناء والاضمحلال. فهذا شرح حال تلك الامة الراهنة التي انقبضت بها النفوس، وانكسرت الخواطر. وقد انبسطت لنا أسبابها وعللها. وذقنا نتائجها وعواقبها، فتعين علينا مداركتها بالوسائل الحاسمة لأسبابها، القاطعة لعلائقها» (٤٦).

وهو كثيرا ما أكد على مسئولية المحكومين، فليس الامر أمر قضاء لا مفر منه. يقول في واجب المحكومين: «ان كان القوم أحرارا مختار ين فيما يقولون و يفعلون، مما لايخالف حكم العدل ولا يخرج عن حد السواء، وان كان الأمر شورى بينهم، ينفذ الحكم فيهم بهم، و يكون الأثر منهم لهم، فهم الآمرون فيما يأتمرون، وهم الحاكمون فيما يطيعون، وان كان أميرهم الذي

---

(٤٥) «الدرر»، ص ١٤٤.

(٤٦) «الدرر»، ص ١١٢.

عقدت عليه القلوب، ورئيسهم الذي اجتمعت له الآراء، وسراتهم الذين اعلاهم الفضل، فهؤلاء لا عذر لهم فى ضعف الهمم وفساد النفوس واهمال الفروض. فان حق الحرية ملزم بواجب العدل، وحق الاختيار بواجب النزاهة، وحق الامر والحكم بواجب التدقيق والانصاف، وجملة هذه الحقوق المدنية والسياسية بواجب افتداء المصلحة العمومية بالمصلحة الذاتية» (٤٧).

والى جانب استثارة المحكومين الى «حفظ حقوقهم»، اهتم أديب اسحق اهتماما واضحا تكررت مظاهره باصلاح حال الحاكم كوسيلة لحفظ الحقوق، وأشار الى ضرورة استقلال السلطة القضائية، الذى أدى فى أوربا الى اضعاف شوكة الاستبداد (٤٨).

الاستبداد المستتر:

وقد عارض أديب اسحق الاستبداد فى كل مظاهره، حتى تلك التي تمارس باسم الحرية. يقول مثلا ضد الآباء فى التصرف فى أبنائهم كيف شاؤوا: «يزعمون أن التعليم الالزامى الذي ينبغى أن تقوم به الحكومة مخالف للحق الطبيعى ومغاير للحرية الشخصية بدعوى أن الوالد حر فى أمر ولده يتصرف فيه كيف شاء، ان علمه كان له الفضل والمنة، وان أبقاه فى ليل الجهالة فما عليه من سبيل. وما يعلمون بل يعلمون و يتجاهلون أن الحرية تنتهي عند بداءة الحق العمومي» (٤٩).

و يذكر فى مقام آخر مذهب جان جاك روسو بشأن طريقة الامهات فى الباس أطفالهم العديد من اللفائف والاقمطة مما يضعف

---

(٤٧) «الدرر»، ص ٤٤٠ — ٤٤١.

(٤٨) «الدرر»، ص ٣٠٨ — ٣٠٩.

(٤٩) الدرر، ص ٢٤٨.

أعصاب الاطفال على ما يقول، و يربط هذا العنف بعنف «الذين يشدون العقول بلفائف الاوهام، حتى تضعف بل تتلف أعصاب الاذهان والافهام... ومن أجل هذا رسخت عداوة الحكماء فى قلوب المتسلطين الأقوياء» (٥٠).

و يقول فى نص رائع مهاجما سلطة الاباء الاستبدادية بوجه عام رابطا بينهما، وهذا هو الجديد هنا، و بين الاستبداد فى المجتمع بوجه عام: «ومن الناس من لايجد للسلطة الوالدية حدا، فيحسب الوالد حرا فيما يجب عليه للمولود، يفعل من ذلك ما يشاء، ويهمل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل. ومنهم من يقول ان الولد ثمرة الولادة، فمن ملك الشجرة فقد ملك الثمر، يريد تقرير استعباد المرأة واستبداد الوالد. ومنهم من يعد سلطة الوالد قبلا من استبقائه للمولود. فهؤلاء جميعا يرومون تأخير هيئة الاجتماع، وارجاعها الى ماوراء قرون الظلمات، الى العصر الذي كان فيه الولد ملك الوالد يبيعه و يتصرف فى وجوده استعبادا وقتلا وكيف شاء، الى عصر الخشونة والجهل، الى زمن الاستبداد والظلم، الى عهد الحيف والفساد. فقل يا أهل الظلمات، حذار، فقد جاء ملك الانوار» (٥١).

ولم يكن أديب اسحق جاهلا خطر الاستبداد المستتر فى الانظمة السياسية الاوربية التي ترفع راية الديمقراطية، بل هو يكتب مقالا عنوانه ذاته هو: «الاستبداد في الحرية»، و يقول: «اقل ما فى عصرنا من الغرائب الخارقة للعادات، والعجائب البعيدة من المعهودات، اجتماع النقيضين، والتقاء المتعاكسين. فانا نرى فيه الرياء فى الاخلاص، والعسف فى

---

(٥٠) «الدرر»، ص ٤٥

(٥١) «الدرر»، ص ٢٩٠.

الاستقامة، والجور في العدل. وأشد من جميع هذا علينا أنا نوى الاستبداد في الشورى والرق في الحرية. ومن أنكر ذلك وزعم أنا نفترى على عصر النور وأهله بما ندعى، فلينظر الى عالم السياسة نظرة محقق مستكنه، ليعلم أن استبداد الملوك من السلف في أزمنة الجهل والخشونة، ليس باعظم من استبداد غرتشاكوف ودربى و بسمارك واندراسى، في بلاد المعرفة تحت سماء التمدن في القرن التاسع عشر. ولا فرق بين الفئتين في ذلك الا أن السلف قد استبدوا بالبطش والصولة، وهؤلاء بالدهاء والخلابة. وكلتا الطريقتين تؤديان الى غاية واحدة وهي الاستبداد، أي تصرف واحد من الجماعة بدمائهم وأموالهم ومذاهبهم، بما يوجبه هواه، وما يقضى به رأيه، سواء كان ما يجريه مخالفا لمصلحتهم أو موافقا لها» (٥٢).

ومن أكثر نتائج الاستبداد التي وجه أديب اليها اهتمامه ظاهرة النفاق وما يتبعها من خضوع الرياء والمداراة «ومراعاة الخواطر على مسلك أهل الرق والعبودية» (٥٣)، وهي أمراض استشرت قبل عصره وستستمر بعد عصره وكأن لا سميع ولا خجول، أو لأن العلاج الرادع لم يطبق بعد.

أديب اسحق وقضية الحرية:

وهكذا، فان قضية الحرية كانت في قلب اهتمامات أديب اسحق بل كانت مركز فكره وعمله معا، وكان تمجيدها والدعوة اليها هي الرسالة التي وهب حياته لها. أنظر اليه يقول، «وهو الوطنى [الذي] يضرب في الارض التماس الحرية»(٥٤): «آليت ألا أمسك القلم عن تهيئة الخواطر

(٥٢) «الدرر»، ص ١٣٢ — ١٣٣.

(٥٣) انظر ص ١٥٢، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٧، ١٧٨، ومابعدها، ١٨٠، ٢٠٣، ٢٤٠، ٣٦٥، ٤١٩.

(٥٤) «الدرر»، ص ١٥١.

لثورة الانفس، حتى أرى فى منبتي مارأيت فى غيره من محاسن آثارها، والا أعدل عن مقاومة الظالمين، حتى أرى قومي أمة تقول بما تعتقد، و يؤخذ بما تقول. وألا أبرح متوسلا لنبهاء الشرق بحرمة المجد القديم، و وحدة الذل الجديد، أن يضرموا فى القلوب نار الغيرة والحمية، حتى أرى الشرق وطنا عزيزا.

ولا عز للوطن الا بالأمة   ولا وجدان للأمة الا بالحرية»(٥٥)

وقد كان أحد الاهداف الرئيسية لجريدته «مصر»: «السعى الى جنة الحرية مع ثقل العادات وقيود القوانين، والاعتلاق بأهداب الصدق.. الخ» (٥٦).

ولمن لا يصدقونه، وانا له لمن المصدقين، نضيف شهادتين ممن عرفوه، أولها شريكه فى عمله الصحافى سليم نقاش حين قال ضمن نعيه فى جريدة «المحروسة»: «ولقد شهدناك فى ابان شبابك تأخذ بنصرة المبادىء الحرة وتؤيد شأن القواعد الصحيحة، فدلنا هذا على أنك لست من أبناء هذا الجيل وليس أهله أقرانك، بل انك سابق لمئات السنين فى الوجود...»(٥٧). أما الثاني فهو «الشيخ اسكندر العازار»، و يقول هذا الصديق عن كاتبنا كلمات ما أصدقها وما أدقها: «عاش حر الضمير فكرا وقولا وعملا، ومات حر الضمير فكرا وقولا وعملا. نشأ وطنيا خالصا صحيحا، وعاش جنديا لأشرف الأصول واسمى الغايات. وانفق فى خدمتها من روحه ما كان ينفخ فى القلم من الروح، وجاهد جهادا جنسيا

(٥٥) «الدرر»، ص ١٧٤ ــ ١٧٥.

(٥٦) «الدرر»، ص ١٠٩.

(٥٧) «الدرر»، ص ٢٤

[أي من أجل جنسه] بنفس كبيرة أعيت بدنه وقوضت أركانه.. كان زهرة الادب في الشام، وريحانة العرب في مصر، وكان للوطنية نصيرا، وبالانسانية بشيرا، ولاعدائها نذيرا» (٥٨).

الحرية حق طبيعي:

وقد نادى أديب اسحق بأن الحرية ينبغي أن تكون لكل انسان بمحض وجوده ولكل أمة بمحض الطبيعة. نعم، ان «التمدن والمعرفة» شرطان لقيام الحكومة الديمقراطية، وهي حكومة الشعب بالشعب(٥٩)، ولكن هذا لايعني ان الشعوب الاخرى، التي لم يتوفر لها بعد التمدن والمعرفة، قد أصبح مقضيا عليها بالوقوع في قبضة الاستبداد الى الابد، وكل النظريات التي تقول بشروط جنسية أو جغرافية وطبيعية للحرية، كلها مرفوضة: «فليس أهل الجبال جميعا على خلق واحد، وليس أهل السهول كذلك، وانما فيهم الأخيار والاشرار والسفلاء والفضلاء. وان .. قيل البرودة مانعة من قبول العبودية، قلت أما ترون صقالبة الشمال، وان قيل الحرارة مانعة من طلب الحرية، قلت أما سمعتم ببادية العرب. ثم أترون أن الانكليزى السريع الحركة، والألمانى المتأنى، والصقلبى المتغافل، على خلق واحد وهم فى مواقع متشابهة؟ أو ترون الفرنسوى المشتغل، والاسبانى الكسول والايطالى المتسكع على طبع واحد؟»(٦٠).

فكل شيء يمكن أن يتغير، أما الذى يهم حقا بين أسباب وجود الحرية أو غيابها، فهو التربية. يقول بعد سطور من النص السابق مستدركا

---

(٥٨) «الدرر»، ص ١١.

(٥٩) «الدرر»، ص ٩٣.

(٦٠) «الدرر»، ص ٢٤٣.

ومتمما: «وكل هذا من باب الامكان، فلا يتوهمن أنا نريد القطع بعدم تأثير المواقع والاحكام [أى القانون] فى الاخلاق. انما غايتنا بيان أن هذا التأثير أقل مما يبالغون، وأن التربية قادرة على تعويض كثير مما يفقد الانسان بهذين العاملين»(٦١). ثم يقول فى مكان آخر مع المسيو جول سيمون فى كتابه المسمى «بالمدرسة» : «الحرية نبتت فى المدارس ونمت، والمدارس تتأيد الحرية وتعم»(٦٢).

وهكذا يأخذ أديب اسحق صف الحرية ضد القول بالضرورة والحتمية، ويرفض أن تكون هناك طبائع للشعوب ثابتة، ويؤكد على العقل والتربية، ويدعو الشرقيين الى أن «يغذوا ألباب صغارهم بغذاء الحرية»(٦٣) منذ وقت رضاعتهم.

ورغم كل هذا، فان أديب، لاينسى، رجلا عاقلا فى بلد الطغيان، أن يشير، مثلما سيفعل عبدالله النديم هو الآخر، الى حدود الحرية، وربما كان ذلك جوابا على من قد يكون اتهمه بأنه يروم «الاطلاق». وقد سبق أن أشرنا الى قوله الهام: «الحرية تنتهى عند بداءة الحق العمومى، وهى عبارة عن حق القيام بالواجبات، ليس الا. فكلما تعدى ذلك منها فهو عسف واستبداد. فانه ليس من الحرية الشخصية سرقة مال الجار، واغتصاب ملك الضعيف، ونقض ميثاق العاجز، فمن فعل ذلك، فقد اعتدى وجار، وخان وانتزأ»(٦٤).

والعادات والقانون يصوران ضغط المجتمع على الانسان، ومع ذلك

(٦١) «الدرر»، ص ١٨٧ — ١٨٨.
(٦٢) «الدرر»، ص ٢٩٠
(٦٣) «الدرر»، ص ٣٦٣ — ٣٦٤.
(٦٤) «الدرر»، ص ٢٤٨.

فان القانون الحق لاينقص من الحرية ولايزيل الاستقلال، ولكنه يقيم لهما حدودا تقيهما الضعف والاضمحلال. وشرط الحقيقة فى القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل، والحفظ لحق الفرد، ما لم يمس تلك الحقوق، فالحكم يكون قانونيا لا من حيث أنه يذهب بحرية فرد من القوم، ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل. وهكذا فان حدود الحرية أحيانا ما تكون حافظة للحرية.(٦٥).

والحرية الحقة هى « وسط عدل» بين طرفين. ولنأخذ مثلا مع أديب اسحق ثلاثة «حقوق كريمة مقدسة»، وهى حرية الرأى وحرية القول وحرية الانتخاب. «لكل حق من هذه الحقوق الثلاثة حد لو تعداه، لكانت الحرية فيه شرا من القيد وأشنع من العبودية. فحد حرية الرأى أن يكون مبنيا على القياس، موافقا للحكمة، مطابقا للصواب. وحد حرية القول أن يراد به الخير ولايجاوز فيه حد المنفعة والملايمة، ولايمس شرفا مصونا ولايضر بريئا أمينا، ولاينشر عن غير علم يقين. وحد حرية الانتخاب أن يراد به مصلحة الوطن العزيز ليس الا» (٦٦). وباختصار، «ان الحياة السياسية توجب للوطنى أن يكون حرا فى رأية، متصرفا فى شأنه، الى حد أنه لايضر بالهيئة المجتمعة، ولايمس شأن سواه. فهذه الحرية على شرطها المذكور تقتضى العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية، وهى مايعبر عنه بالأدب السياسى»(٦٧)، (وهو ماقد نعبر عنه اليوم باسم «الاخلاق» السياسية).

---

(٦٥) «الدرر»، ص ٤٧.

(٦٦) «الدرر»، ص ٤٤٨ ــ ٤٤٩.

(٦٧) «الدرر»، ص ٤٤٧.

وعلى خلاف الطهطاوى أو الأفغانى أو النديم أو غيرهم، فان أديب اسحق لا يقلقه موضوع القضاء والقدر، ولهذا تجده لا يتحدث عنه. ومع ذلك فان القراءة الدقيقة المنتبهة لكتاباته قد تجد هنا أو هناك تلميحا أو اشارة خفية اليه (٦٨)

(٦٨) انظر مثلا «الدرر»، ص ٤٣.

٣
فى العدالة والحقوق وفى الثورة

كان شعار جريدة «مصر» التى أصدرها أديب اسحق فى سنتها الاولى: «العدل لايكون للحقيقة ضدا»، وكان فى سنتها الثانية: «الفكر لايكون للرغيبة عبدا»(١)، والرغيبة الأمر المرغوب فيه أو كثير العطاء، فيكون المعنى أن الفكر لا يخضع للشهوات. وربما لم يكن هناك أوجز وأدق من هذا التتالى تعبيرا عن مدى اتحاد العدالة والحرية فى فكر أديب. ولكن الحرية تحتل مكانا مقدما على العدالة فى اهتماماته وفى كتاباته على السواء، بل وكذلك من حيث طبيعة العلاقة بين المفهومين: «حق الحرية ملزم بواجب العدل»(٢)، فالحرية حق والعدل واجب، والاولى تنتج الثانى. وكلاهما مرتبط، من جهة أخرى، بالمساواة: «كلما وفرت حقوق [الامة] فى الحرية والسواء من طريق العدل، كثرت واجباتها فيما يحفظ تلك الحقوق»(٣). ولكن الحرية أيضا لها التقديم على المساواة، التى تسمى أحيانا بالنسوية وأخرى بالسواء، فيقول أديب: «ليست المساواة مبدأ الحرية، وانما هى نتيجتها الطبيعية فان لم توجد فلا تكون تلك حقيقة، ويضيف: «ولوحصل [للناس] الحرية الحقيقية لكانوا جميعا

---

(١) «الدرر»، ص ١٠٧، وأنظر ص ٢٤٠.

(٢) «الدرر»، ص ٤٤١.

(٣) «الدرر»، ص ٤٤٠، وانظر ص ١٢٨، ٣٠٨. ويقول فى ص ٢٥٨: «ان الكثير من علماء تدبير المنزل [وربما يقصد الاقتصاديين] وحلفاء الحرية والعدل، ونصراء المساواة والاخاء، والذين لا يميزون بين أبناء الانسان الا بمزية العقل وفضيلة النفس، كل هؤلاء... الخ».

متساوين»(٤).

المساواة:

وهو يعرف المساواة(٥) تعريفا مشابها لما سبق أن رأينا عند الطهطاوى: «وانما حقيقة المساواة أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر إليها سواء»، ولكنه يجعل لها طعما اجتماعيا بل واقتصاديا قويا حين يضيف على الفور: «بمعنى أن تجرد النصوص الحكمية عن كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض، تنزه عن كل ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين». ويتأكد هذا المفهوم الايجابى للمساواة من قوله: «فتكون أمن الخائف، وملاذ الفازع، ونصفة المظلوم، وسداً سديداً فى وجه الجرئ». ويرى أديب اسحق أن موقفه هذا يقف متوسطا بين موقفين من مواقف المغالاة. أما الأول فهو موقف الفئات المتميزة من المجتمع بالفعل والتي تحاول تبرير امتيازاتها بكل الوسائل، من الخداع الى الاقناع الى الاغراء، ومن القوة المجردة الى التبريرات الدينية، ومن هذا المعنى الأخير يقول أديب عن المساواة: «وليس المقصود منها مايغالطنا به أولياء الامتياز من كوننا شرعا فيما تجرى به الأحكام»، أى الوضع الحالى بما فيه من تمييز وفروق صارخة انما هو وضع «شرعى». أما الموقف الآخر، فيقول عنه مؤلفنا: «أما المساواة فليس المراد بها مايروم الغلاة من محو الطبقات وازالة الدرجات المترتبة على السعى والجد لزوما، فتلك أمنية لا تنال الا أن يكون الناس جميعا اخوانا، فلا تحصل مادام الانسان انسانا»(٦) وفى هذه السطور العجيبة نجد أديب اسحق على

(٤) «الدرر»، ص ٤٩، وانظر كذلك ص ٤٨، ١٢٠ — ١٢١، ١٢٣و١٤٧، ١٤٩، ١٦٤، ٢٧٩، ٣٣٥.

(٥) «الدرر»، ص ٣٣٧.

(٦) نفس المكان.

وعى بالموقف المعادى للطبقات وعلى وعى بما يرد به عليه (السعى والجد ونتائجهما)، وهو لايرفض هذا الموقف من حيث المبدأ ولايتهمه بأنه مغالطة»لا كما فعل مع الموقف السابق، وانما هويرى أنه موقف ممعن في الخيال، هو «أمنية» لن تنال الا بشرط نبيل ولكنه مستحيل التحقيق: وهو أن يكون كل الناس اخوانا، أى أن يكون الانسان انسانا.

والمساواة ليست حقا وحسب، لأنها تتطلب واجبات مقابلة، وهي على هذا النحو شرط أساسي من شروط كمال الوجود الانساني: «الوطنى المرعى الحقوق، الفائز بالسواء، المؤهل للانتخاب صادرا منه وموسودا اليه، هو المأمور والآمر والمحكوم والحاكم والمسوس والسائس والمسود والسائد، وهو القائم بنفسه على نفسه، والعامل بذاته لذاته، فالكل به منه فيه اليه. وهي أعلى مراتب الوجود الانساني، وأرفع درجات الاجتماع المدني، فلابد للمرتقى اليها من أداء حقها، واقامة واجبها سعيا واجتهادا، وقد يسر الله للأمة المصرية ارتقاء هذه الدرجة أو قرب الوصول اليها...»(٧).

الحقوق والواجبات:

وقد أشرنا من قبل الى ارتباط معنى الواجبات بمفهوم الحرية، وكذلك الحقوق فان مقابلها الضرورى هو واجبات تؤدى بقدرها، كما يقول عنوان لأحد مقالات أديب كان يعبر عن فكرة أساسية لدى الكتاب المصريين فى فترة التطلع نحو الديمقراطية وحكم الشعب بالشعب: «الواجبات بقدر الحقوق» (٨)، و يقول عنوان آخر «فى تلازم الحقوق

(٧) «الدرر»، ص ٤٤٤.

(٨) «الدرر»، ص ٤٣٩.

والواجبات» (٩). و يقول أديب في المقال الاول رابطا بين معاني الحق والعدل والواجب: «آية الحكمة في عالم الوجود، وسنة العدل في هيأة الاجتماع، أن يكون الحق والواجب متعاقبين متلازمين، يتبع أحدهما الآخر و ينشأ عنه وجوبا. فأما ترى حقا بلا واجب يعادله فلا ترج هناك عدلا، واما تجد واجبا بلا حق يماثله فلا تطلب ثم انصافا» (١٠). و يقول في المكان الثاني رابطا هذه المرة بين معنى الحق ومعنى الحرية ومعنى الواجب، وبعد الاشارة الى أن هناك واجب على الانسان نحو ذاته و واجب عليه نحو المجتمع أو النوع الإنساني: «وهما طبيعيان لازم وجودهما في الناس.. فاتذا تبين لك ذلك علم أنه لابد للانسان من الحرية الطبيعية في القيام بذينك الواجبين، فثبت له بذلك حق واضح، وهو حق اجراء ما وجب عليه فالحق والواجب من حيث الطبيعة متلازمان لايقوم ولا يكون احدهما بدون الآخر، فمن استلب ذلك الحق، نريد الحرية الطبيعية، فقد منع الانسان من قضاء الواجبات، وأهان النوع البشري، وخالف ارادة الخالق الحافظ سبحانه وتعالى...»(١١). وهكذا، فاذا كانت الحقوق تستلزم الواجبات، الا أن الواجبات لا تقوم بغير حقوق تقابلها.

أنواع الحقوق:

وهناك ثلاثة أنواع من الحقوق (١٢): الحقوق الطبيعية، و يقصد أديب بها حق حفظ الذات وحق حفظ النوع، والحقوق السياسية، ثم الحقوق المدنية، و يعرفها أديب على النحو التالي: «ما يختص بالعائلة من هذه

(٩) «الدرر»، ص ٣٧٥.

(١٠) «الدرر»، ص ٤٣٩.

(١١) «الدرر»، ص ٣٧٥.

(١٢) «الدرر»، ص ٢٧٦ — ٢٧٩.

الحقوق والواجبات من وجه المعاملة الشخصية والحدود الملكية، وما يمس الأمة من حيث اقامة الامور وصيانة الاستقلال ووجود المساواة، وما يتعلق منها بالانسانية من حيث تقريب الصلات، وتأمين الوفود وتيسير التجارات وتمكين السلم وحفظ المصالح العمومية، كل ذلك يعرف بالواجبات والحقوق السياسية. وما كان من هذه الحقوق والواجبات متعلقا بالمعاملة بين الافراد من وجه كف الظلم ومنع الاعتداء وحفظ الحق وصيانة الضعيف من القوى، ووقاية الفقير من الغنى، ورد المال المسلوب ومعاقبة الظالم وارضاء المظلوم، واجراء سائر انواع المعاملة على محور الإستقامة والعدل، كل ذلك يسمى بالحقوق والواجبات المدنية» (١٣).

و يؤدي التأكيد على ترابط الحق والواجب الى نتيجتين ذاتي أهمية: الاولى هي الوعي بحقوق الوطن، «مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية» (١٤)، والثانية التنبيه الى مفهوم «المصلحة العامة» (١٥) وما يرتبط بها من تفضل الايثار على الا ثرة، بل ان هذه المصلحة العامة حد من حدود الحرية الشخصية اذا خالفتها أصبحت ضررا على الأوطان ووبالا على الأخوان(١٦). واذا كان كثير من المواضع التي يتحدث فيها أديب اسحق عن الحقوق والواجبات يظهر فيها أنها منقولة أو معربة بتصرف عن الفرنسية، الا أن هناك مواضع أخرى أحسسنا منها أنها تعبر عن تأمل شخصي لكاتبنا النابغة، حينما لا يشير الى هذا صراحة (١٧).

(١٣) «الدرر»، ص ٢٧٧.

(١٤) «الدرر»، ص ٤٥٤.

(١٥) انظر حول هذا المفهوم، «الدرر»، ص ٤٤٨، وكذلك ص ١٠٢، ٢٣٧، ٢٤٤، ٤٤١، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٧٥.

(١٦) «الدرر»، ص ٤٤٧ — ٤٤٨.

(١٧) «الدرر»، ص ٢٧٤.

ومن أمثلة ذلك نص له أهميته و يعبر عن فكرة دقيقة يرتفع فيها أديب الى مستوى يقترب من الفلسفة: «وصلت الأحكام الطبيعية بين الانسان والاشياء، فكان المرء حرا فى استعمال ما يحتاج اليه فى واجبات الحفظ، فهو فى حالة الطبيعة مالك للعالم بأسره. الا أن هذا الحق غير مخصوص بواحد من النوع وانما الناس فيه سواء، لكل منهم ما للآخر بلا فرق ولا استثناء. فالعالم من حيث أنه للكل، لا يكون لواحد منهم بالذات، وانما يتمتعون به على حد سوى. ولكن لما كان موضوع هذا التمتع الحفظ، كان من حق الانسان استعمال كل شيء فيه، ولم يكن من حقه الافراط فى شيء.» (١٨).

العدالة الاجتماعية:

ونأتي بعد الحقوق إلى العدالة. وهي تبدو فى كثير من نصوص أديب مسألة قوانين: «عمران البلاد ينشأ عن حسن قانونها، والعدل فى انفاذه، وهذا وذاك متعلقان بالحكومة. فهي التي اذا ارادت عمران بلادها، جعلت لها قانونا يلائمها، وأقامت على انفاذه قوما لا تأخذهم فى الحق لومة لائم» (١٩).

ونسأل على الفور السؤال الملح: هل توجد فى كتابات أديب اسحق ما يدل على ادراكه لمفهوم العدالة الاجتماعية؟

ولنلاحظ أولا أن أديب اسحق قد تميز بقدر معين من الاحساس بالفوارق الاجتماعية، فى اطار اجتماعي وسياسى كان يخلط، قصدا عند البعض من الأذكياء الأقوياء، وسذاجة عند الأكثرين، بين «كل» الناس

(١٨) «الدرر»، ص ٢٧٩.

(١٩) «الدرر»، ص ٩٣ — ٩٤.

من حيث هم جميعا «مؤمنون»، وكأنهم بهذا قد توحدوا وساد العدل وسادت المساواة بمحض هذه الكلمة. أما أديب فانه كان يعي جيدا نسبية «الحق»: «رأيت لأهل هذا النطق على اختلاف حكايات الأصوات، كلمات يتفقون منها على مادة التركيب، مختلفين فيما يشربونها من المعاني بحسب اختلاف الاوقات، وتباين المشارب، وتغاير الآراء. حتى يمتنع ادراك حقيقتها على الباحث في أقوالهم الا من تجردوا عن التقليد وترفعوا عن الاقتداء، بما ارتفعوا الى ذروة العقل الكلي، والفتح المطلق.. فالحق كلمة لا خلاف في الحاء ولا في القاف المضعف منها بالضاد. كما أنه لا خلاف فيما بين الناطقين بما تتركب منه في سائر اللغات.

انه ربما وقع الاتفاق في الصورة التي تحصل منها في الاذهان بين أهل الخطة الواحدة من كل جماعة من الناس ولكنه ممتنع بين ذوي خطتين متغايرتين. أو ما ترى الحق العمومي يدعيه كل أحد من الناس على تباعد مقاصدهم، فهو عند الامير قائم لمقدس نبالته، وعند الغني بحرم ثروته، وعند الرئيس بمظهر الهامه، وعند الحكيم بمفاد حكمته، وعند القوي بحفظ مزيته، وعند الضعيف الفقير، التابع المعدم، الخادم المأمور، الفاعل المجهود، بانصراف الميزة اليه ان كان ملتهب الدماغ، و بقاء جلده عليه ان كان خامل الذهن، وحصول ما ينبغي عليه له من وجه العدل ان كان من المعتدلين» (٢٠)

وتحدث أديب اسحق كذلك عن عدم المساواة الاجتماعية والسياسية التي تصبح نظاما وقانونا في الحكم الاستبدادي: فقد أبطل التقدم «مراسيم الاستبداد الرافعة لبعض الناس الى مقام الالوهية، والهابطة بسائرهم الى منزلة العجماوات. فلا يؤخذ اليوم ألوف من الناس لمخالفتهم

(٢٠) «الدرر»، ص ٧٠.

رأي واحد ممن يساكنون، ولا يسجن الافراد و يقتلون صبرا بلا محاكمة ولا قانون الا عند الذين لا تزال شمس الحقائق محجوبة عنهم بغيوم الاوهام»(٢١).

ولا ينبغي أن تقف مهمة الحكومة عند منع حد الشرور وعقاب الاشرار، بل ان عليها كذلك واجبات اجتماعية. فيقول أديب في نص كانت كلماته جديدة ولا شك، رغم مثيلات لها عند رفاعة الطهطاوى، فى بلاد قيل لها ان الحاكم يحكم بأمر الله فهو ظله على الأرض، وله كل الحقوق ولا واجب عليه الا العدل القانوني الباهت، وحيث شاء ومتى أراد، ولا أكثر من ذلك، أما «الرعية» فتقص أو بارها ضرائب تذهب الى «بيت المال» المزعوم، أي الى جيب مولانا وسيدنا الحاكم قضاء وقدرا. فى بلاد كهذه، و بلغة أصبحت تلك التصورات معها حقائق باهرة لا يجرأ المرء على النظر فيها، يقول أديب باطلاق و بغير اشارة الى سلف أو خلف: «الحكومة هي الهيئة المختارة لنصر الضعيف، وانصاف المظلوم، وحماية العاجز، وحفظ الحقوق، والدعوة الى الواجبات. وهي مأمورة من قبل وجودها الطبيعي بصيانة الوطن واعلاء شأنه، وتسديد أمور الامة وتنظيم أحوالها بتوفير أسباب الراحة وتمهيد طرق السعادة، وغير ذلك مما لايتم ولا يحصل الا بانتشار أنوار العلم، واضمحلال ظلمات الجهل. فاذا وجد من لا ينهض بما وجب عليه، ومن يهمل الشأن الذي لا تكون المدنية ولا تحصل الراحة الا به، فمن حق الحكومة أن تدعوه اليه، ومن حقها أن تجده عليه». وربما كان فى العبارات الاخيرة ما يتضمن فكرة تدخل فى نطاق ما سيسمى «بالشرعية الثورية»(٢٢). ثم يضيف أديب، مشيرا هذه المرة نصا الى «حكيم»، أي فيلسوف، فرنسوى: «ليست واجبات الحكومة بمقصورة على حصر الشر فى

---

(٢١) «الدرر»، ص ٤٧.

(٢٢) «الدرر»، ص ٢٤٧

مكانه، وعقاب مرتكب الشر. بل يجب على الحكومة أن تسعى فى سبيل الخير، فتنشىء المنافع الوطنية، وتعنى بكل ما يوجب نماء قوة الانسان، و يضمن له السعادة وعلو الشأن، وكل ما يؤول الى اعلاء كلمة الانسان» (٢٣). وسيلاحظ القارىء المنتبه أن «الليبرالى» المتسق لن يجد هذا الموقف مما يستطيع أن يوافق عليه.

وهذان النصان يأتيان من بحث مطول أشرنا اليه من قبل حول «التعليم الالزامي»، وفيه يطالب أديب اسحق بالزام الحكومة بتعليم كل الأطفال، بنين و بنات، من سن السادسة حتى سن الثالثة عشرة (٢٤)، و بالزام الآباء بارسال أبنائهم و بناتهم الى المدارس فى تلك السن، واذا لم يقم الآباء من أنفسهم بذلك فعلى الحكومة اجبارهم عليه: «الزام الوالدين بتعليم ولدهم من حق الحكومة» (٢٥) والدافع وراء هذا هو أن العلم غذاء ضرورى للولد (٢٦)، وهو من مصادر السعادة والكمال (٢٧).

في الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي:

ومن جهة أخرى، فان أديب اسحق يقترب، بالسلب على الاقل، من فكرة العدالة الاجتماعية فى هجومه التوى المستمر اللاذع على استغلال حكام مصر وموظفيهم، «أهل الاغتيال.. أهل الاستبداد» (٢٨)، للمصريين بعامة وللفلاح المصرى بخاصة. ولن تجد عند أي كاتب آخر قبل أديب اسحق ولا بعده بطو يل، مع استثناء كبير هو عبد الله النديم، نصوصا مطولة مفصلة متكررة فى فضح الاستغلال الاجتماعي كتلك التي تجدها عند عاشق الحرية وكرامة الانسان الذي كان أديب اسحق. فهو يتحدث عن

(٢٣) نفس المكان. (٢٤) «الدرر»، ص ٢٤٥. (٢٥) «الدرر»، ص ٢٤٧.
(٢٦) نفس المكان (٢٧) «الدرر»، ص ٢٦١ — ٢٦٢. (٢٨) «الدرر»، ص ٤٤٦

الطامعين الشرهين من أهل الداخل (٢٩)، وعن الناهبين لخيرات مصر من الاجانب (٣٠)، وعن الحكام السارقين (٣١)، وعن الضرائب التي «تفرض من غير علة»، «فهل من حرية المال أن يؤخذ منكم تارة بالضرائب تفرض من غير علة، ومرة بالأمانات تؤكل بلا عوض، وحينا بالرشى تهضم بدون أثر، وتجمع منكم درهما بعد درهم ليدفع دنانير مؤلفة للهر الرقاص والسنور المغني والموسيو الكاتب؟» (٣٢). «وهل من حماية المكان أن ينهبه اللص.. ويهدمه العدو.. و يلغ الكلب في مائه .. ويهتك الفاسقون خدره؟» (٣٣) ان مطلب المصرى أن يكون «في مقام الانسان، مستقلا بوجوده، متمتعا باستقلاله، فائزا بحقوقه.. [وأن يكون] مساويا لجاره، غير معارض في داره، يحصد مما يزرع للعيال، لا لأهل الاغتيال» (٣٤).

وما هو سبيل القضاء على الاستغلال؟ لاشك أن أديب اسحق دعا «قادة حركة المجتمع» الى أن يهتموا بمصلحة المجموع قبل الاهتمام بمصالحهم: «بقي على الوجهاء والنبهاء والرؤساء والعلماء وسائر ذوي الكلمة النافذة، أن يحسنوا السيرة و يطهروا السرائر، و ينبذوا الاغراض الذاتية نبذ النواة، و يطرحوا الأهواء النفسانية طرح القذاة، و يسيروا بالناس في طرق السلامة، الى غايات الهناء والكرامة. فهم في الركب الاجتماعي بمقام الادلاء، واذا لم يهتد الدليل سواء السبيل، فغاية الركب الضلال» (٣٥). ومع ذلك فيبدو أنه سرعان ما أدرك عدم جدوى «النصح» و«الارشاد» و«الدعوة» «والتحذير» و «الترغيب»، وأن ليس من سبيل

---

(٢٩) «الدرر»، ص ١١٢.
(٣٠) «الدرر»، ص ١٢١
(٣١) «الدرر»، ص ١٦٢.
(٣٢) «الدرر»، ص ١٦٧
(٣٣) «الدرر»، ص ١٦٨.
(٣٤) «الدرر»، ص ٣٧٠
(٣٥) «الدرر»، ص ٤٤٩.

الا القوة، أي في كلمة واحدة كانت تجهلها الافواه وستظل ترتجف منها قلوب الضعفاء: **الثورة**.

الوعي الطبقي عند أديب اسحق:

وقبل الحديث عن هذه المسألة الهامة، فلننظر عن قرب الى المدى الذي وصل اليه الوعي الطبقي عند أديب اسحق. وما ينبغي أن نلاحظه بادىء ذي بدء هو أن كاتبنا لم يكن، على خلاف عبد الله النديم مثلا، ذا نشأة فقيرة، فلم تكن عائلته بغير يسر، على الاقل في سنواته الاولى، ولولا ذلك لما استطاعت ارساله الى مدارس الجزويت (اليسوعيين) حيث تعلم في دمشق. ومع ذلك، فمن المؤكد أنه عرف بالقراءة و بالتجربة غير المباشرة معنى شظف العيش و بؤس صغار الناس، ورأى بعد ذلك كله رأي العين كيف يعيش الفلاح المصري حياة قريبة من حياة الكفاف. ولهذا فاذا كان أديب اسحق قد الزم نفسه بالزام اخلاقي نحو الدفاع عن بؤساء مصر وضعفائها، فانه لم يفعل ذلك الا على مستوى الدفاع عن ضرورات للكرامة البشرية عامة في اطار أمة بعينها، وهي الامة المصرية، التي أحبها لا شك، وأخلص لها لا جدال، ولكنه حب واخلاص غير حب النديم أو محمد عبده واخلاصهما للأرض التي نشأوا على شم رائحتها. ولهذا كان الطابع «النظري» في هجوم أديب على الاستغلال طابعا واضحا، وليس لك الا أن تقارنه بنصوص متعددة للنديم أو بنص شهير لمحمد عبده حول حكم محمد علي في مصر.

والواقع أن أديب اسحق قد وقف في صف المقهورين أينما كانوا على ظهر الأرض، سواء في فرنسا أو في الروسية أو في مصر، وقد فعل ذلك

ليس على أساس من اعتبار اقتصادى أيا ما كان، بل على أساس الالزام الخلقى القاضى بالتسوية بين كل البشر. فهويتحدث مثلا عن «رجال أشرب فى قلوبهم حب الانسانية، فكل الناس عندهم سواسية لا يفرق بين شرقى وغربي، ولا يؤثرون قريبا على غريب، بل اذا ولوا أمر قوم من أي جنس ومشرب كان، حسبوا أنفسهم من ذلك الجنس، ومشربهم ذلك المشرب، وعملوا بصدق نية وحسن طية، على جلب المنافع، أو درء المضار»(٣٦). وفى هذا ما فيه من نزعة «عالمية» ميزت الفكر الفرنسى الحديث بعامة، ونداء الى الأجانب العاملين فى «الشرق»، لن يسمعوه بطبيعة الحال.

وهكذا فان أديب اسحق لن يهاجم الاغنياء من حيث هم كذلك، بل سيهاجمهم حين يعتدون على حقوق الغير و يفترون. بل هو يقبل واقعة الغنى والفقير، و يذكر قول أحد السياسيين الألمان: «من الواجب الضرورى اجتذاب كل ما يحمل الصغير المعوز على الاعتقاد بوجود حد فاصل بين الغنى والفقير، ولا يكون ذلك الا اذا جلس المعوز منذ الحداثة على مقعد المدرسة بمثل الحق وفى نفس الدرجة التي لابن الغنى» (٣٧).

و يوصى أديب اسحق الاغنياء وصية حسنة، وهو بصدد الحديث عن «مجانية التعليم»: ذلك ان الأفضل لهم أن يساهموا من أجل جعل التعليم مجانيا وللجميع، ليس فقط «لأن الذي تستفيده عامة الناس من المجانية يعود على سائر الأمة بالنفع العظيم، بما ينشأ عنه من حصول المصلحة الكلية وزوال المفاسد، واستقرار الراحة والأمن، ونماء الثروة العمومية»، بل وكذلك لأن انتشار المعارف واضمحلال الجهل مما يقلص من مصادر

---

(٣٦) «الدرر»، ص ١١٣ (٣٧) «الدرر»، ص ٢٥٩.

الأخطار التي تهدد الاغنياء، فالمعارف «تلين القلوب وتطهر النفوس وتدمث الأخلاق وتوسع الرزق، فيقل معها الطامعون فى أموال الأغنياء، و يندر المعتدون على أبناء العرض، فتصان بذلك الحقوق وتحفظ الملكيات وتطمئن بنفوس المتمولين». (٣٨)

وانتشار الجهل يؤدى الى الضد تماما: نفوس دنيئة وأخلاق جافية وأرزاق ناضبة الموارد، «فتكثر به الاطماع، وتحمل الفاقة على الكبائر، فلا يأمن المالك على الملك اغتصابا، ولا المتمول على المال استلابا وانتهابا» (٣٩).

فيظهر من هذا البرهان الذي يربط فى وضوح بين ما هو اجتماعي واخلاقى وما هو اقتصادى، والذي أدركت فائدته الطوائف الذكية من البورجوازية، أن أديب اسحق، ان لم يكن يقف فى صفها، فهو ليس عليها. ومع ذلك فان هناك سطورا تشم من بينها رائحة البارود، سطورا ترى فيها أديب اسحق قادرا على اللعب بقناعين. فانظر مثلا فى أول النص التالى، حيث ينصح أرباب الثروة بشأن انتخابات المحاكم فى بيروت منوها بفائدة ستحل عليهم، ثم تدبر كيف ينقلب ابتداء من «ولكني»: «فما ضر لو بذلتم يا أولى الثروة و يا أهل المكانات و يا سائر الناس بضعة آلاف غرش فى العام راتبا للعضو الذي تنتخبون ممن أسعده الادب ولم يسعده المال، تقيه آفة الرشوة وتصونه عن ذلك المداراة، وتكون بيده سيف كفاف ينتصر به للحق، و يضرب فى وجوه نصراء الباطل، وتحفظ للمتكم ماءها، ولمرؤسيكم حقوقهم، وللوطن بجملته بهاءه.. ولكنى مسست بما أقول عضوا مؤوفا وكأني برؤوس تهتز، من فوق جواجب تتقطب، من فوق الحناق تتحول، من فوق أيد

(٣٨) «الدرر»، ص ٢٦٧ — ٢٦٨

(٣٩) نفس المكان

تمد، مفتوحة الأكف للرد، من فوق أرجل تسعى الى المنزل يطرق بابه فيقول الخادم سيدى يقول لكم أنه ليس هنا... (٤٠)

واذا كنا قد أشرنا الى غياب الاعتبارات الاقتصادية من حيث هي كذلك في تفكير أديب، الا أن هذا لاينبغى أن يقال باطلاق، فان هناك مثلا سطورا كهذه تلمح فيها شيئين هامين: فكرة أن العمل هو مصدر الكسب الحقيقي لا غيره، وكلمة «المتمول» التي يأتى على اثرها سيل من القذائف المهاجمة، والكلمة هنا هي بعينها ما سيسمى بعد ذلك «بالرأسمالى» (٤١). يقول أديب اسحق فى نص شديد السخرية بمدعى كونهم «حماة الانسانية وأولياء الحرية»، فى المقال المعنون «الاستبداد فى الحرية»، يقول: «ان الجندى القادر على خدمة الطبيعة مستحق لخيراتها، جدير باصابة الرزق منها، لا المتمول الكسل الجبان، المنغمس بالترف والنعيم». (٤٢).

ولعل أهم ما كان يقض أفكار أديب أن يكون التميز بين الناس على غير الحق، وامكان الاعتداء على الحقوق. فيقول مثلا فى أوضاع فرنسا الطبقية و برلمانها قبل ثورة ١٧٨٩: «وكان ذلك المجلس [مجلس الولايات فى فرنسا] ضعيف الكلمة، مغلوب الامر، الا فيما يلائم الرؤساء لكثرة عددهم، وغلبة رأيهم فيه.

فكانت غالبية الآراء فى جانب أعوان الدولة من النبلاء والرؤساء. فدار بين الناس قول يتناقلونه همسا: لا نرضى بالمجلس الا أن تحصل فيه المساواة بالعدد بين وكلاء الأمة... [ثم] وقع خلاف [بين الفئات الثلاث] على الحدود والحقوق، اذا رام وكلاء الامة المساواة، وأبى النبلاء الا حفظ

(٤٠) «الدرر»، ص ٣٥٧. (٤١) انظر كذلك، ص ٢٦٧ (٤٢) «الدرر»، ص ١٣٤.

ما كان لهم من الامتياز، ثم انفصل هؤلاء عن الجمع... الخ» (٤٣) وسيظل أديب اسحق دائم التشكك فى الطبقة الحاكمة أيا ما كانت (٤٤)، فهي من حيث هي تميل الى الظلم اذا استطاعت وتستبد اذا لم تردع.

ونخرج من كل ما سبق بأن أديب اسحق يلمح هنا وهناك، للحظات محدودة، واقع الاختلاف بين الطبقات، وخاصة بين الغنى والفقير وبين «المتمول» والعامل بيديه، ولكننا لا نستطيع أن نقول أنه أدرك وعيا طبقيا، ولو الى حد ما، يجعله يميل الى طبقة دون أخرى.

وليس هذا بعجيب، لعدد من الاسباب، أهمها أن أديب اسحق كان المعجب المدله بثورة الفرنسيس، ومن غير المشكوك فيه أنه كان واحدا من أكبر ناشرى أفكارها بين جمهور القراء بالعربية فى القرن الميلادى الماضي، بل لعله كان أكبرهم جميعا. وما ثورة الفرنسيس؟ لا يدرك الأكثرون عندنا أنها ثورة البرجوازية المنتصرة، أو قل ثورة الطبقة الوسطى ارضاء لمن تدغدغه كلمة «البورجوازية» وتقلقل سواكن فكره، ولكن الطبقة البورجوازية تلك هي وارثة الغنى وصاحبة الثروة وحاملة لواء النبالة الجديدة، ولهذا فهى تقول بالحرية، نعم، وبالاخاء، نعم، وبالمساواة، نعم، فليس فى هذا كله خطر، ولكنها لا يمكن أن ترضى بتحريض الفقير على الغنى، وتسعى الطوائف الذكية منها الى تشجيع عظام أثريائها على «البذل»، لأنها تسمح بالحرية وتسمح بالاخاء والمساواة، ولكنها لا يمكن أن تسمح بزوال ثروتها. ولا ريب فى أن أديب اسحق لم يدربخلده طريقة البرهنة البورجوازية هذه بحذافيرها، ولكنه، وهو الذى وضع لبانها، تلميذا

---

(٤٣) «الدرر»، ص ١٨٨ — ١٨٩.

(٤٤) «الدرر»، ص ١٣٢ — ١٣٤.

نابغا، سار على هديها، مع هذا الاختلاف: ان مصر لم تكن كفرنسا البورجوازية المنتصرة. لهذا كان بمقدوره أن يهاجم الحكام المستبدين والطغاة المستغلين بحرية أكثر، وكان بمقدوره على الاخص أن يرفع راية الدعوة الى الثورة، وهو ما فعل على أقوى الوجوه.

في الثورة:

وسيتساءل من صدقوا ما كتب في قصائد التمجيد في جمال الدين الافغاني: هل كان أديب اسحق داعية الى الثورة أكثر مما كان الافغاني؟ والاجابة أن نعم! وسنرى أن دعوة الافغاني انما تختزل في النهاية الى دعوة الرجوع الى ماض سبق والى تراث لم يعد معمولا به، وليس هذا ثورة، ولا حتى اصلاحا ان أخذنا الكلمات بمعانيها الحرفية، بل هو رجوع أو عودة الى ماض ذهبي أصبح مثلا نموذجيا. وليس هذا حال اديب اسحق: فلم يعن أديب أية عناية كانت بالماضي، اللهم الا على شكل المعرفة التاريخية، لأن كل أنظاره كانت مشدودة الى المستقبل من أجل خلق نظام في الشرق يكون جديدا تماما، وحيث تسود الحرية عملا وفكرا، وتطبق المساواة الحقة، وحيث لا استبداد من أي نوع، وخاصة الاستبداد الايديولوجي، تحت أية صورة من صوره.

ولقد ألمحنا الى أن نموذج الثورة الفرنسية يقف قويا في خلفية الدعوة الاسحاقية الى الثورة، ولكن ربما كان هناك كذلك عاملا شخصيا، هو طبعه هو نفسه: فلم يكن فقط «قوي التصور، حاد الذهن، حاضر الفكر، سريع الخاطر»، ولكنه كان كذلك «سريع التأثر والانفعال»، «ملتهبا غيرة على

أبناء جنسه، عزيز النفس أبيها» (٤٥)، بل «وحاد الطبع»، ولكن «غير حقود أو جحود» (٤٦)، كما كان صحيح الآداب «من غير تصنع ولا رياء» (٤٧). وهناك أيضا أنه كان أقل ما يكون ارتباطا بأي ماض كان وبشتى أنواع التقاليد في الدولة العثمانية وولاياتها: فهو مسيحي سوري، تعلم تعليما فرنسيا في دمشق، وكل هذا من عوامل التحرر من التقاليد التي كان لابد أن يراعيها كل الآخرين، حتى أنه سيحارب أهل الكهنوت من القسس، ولن ينسوا له هذا، وسينبه الى أن الغرب ليس كله رجالا فضلاء بل فيه من يخفون السكين وراء الابتسامة. كذلك ادت هذه الظروف المحيطة بنشاته، مع مواهبه الطبيعية، الى اكتسابه لعقل متفتح يكاد يقترب به من حدود التشكك في كل الانظمة المبجلة المقررة. واذا كان رفاعة والنديم والافغاني سيضعون أنفهسم موضع الدفاع عن بعض الامور، فان أديب اسحق لا يرتبط بشيء ليدافع عنه، انما هو يهاجم دوما كل القوى القائمة، من أجل ما يستحق الدفاع عنه بحق: ألا وهو مستقبل الحرية والمساواة والعدالة. لهذا كله اندفع الى الدعوة الى التغيير الكلي، ولهذا اسم آخر، هو: الثورة.

يقول تحت عنوان «الثورة» (٤٨) وكأنه يصف رؤى مرت أمام بصيرته «تصورتهم فرقا واوزاعا باسمال تشف عن الجلود، يتدافعون في المسالك صائحين، يتلقون سيوف الجند بما قطعوا من الاشجار، و يقابلون كرات البنادق، بما اقتلعوه من الاحجار، زاحفين مكشوفة رؤوسهم للسائفين، مفتوحة صدورهم للرماة يبتسمون للموت سآمة من الحياة، فلا

---

(٤٥) «الدرر»، ص ١١ — ١٢.
(٤٦) «الدرر»، ص ٢٥.
(٤٧) «الدرر»، ص ٢٦
(٤٨) «الدرر»، ص ١٧٢ — ١٧٣.

ينثنون عن القصد حتى يقف آخرهم على رأس اخيه، من ربوة اشلاء ذويه، فيرفع بيد اللواء صائحا: ليفن الظلم! او ينزع من صدره النصل مناديا: لتحيى الحرية! فقلت ما لهؤلاء الناس يهرقون الدماء، و يغتالون الرؤساء، و يفسدون في الأرض، قالوا لحجب الدماء، ودفع الغلبة، وجلب الصلاح، قلت وكيف تسمون ما يفعلون، قالوا الثورة هي الدواء، بالتي كان هي الداء».

لهذا كان عهد أديب كما رأينا: «آليت ألا أمسك القلم عن تهيئة الخواطر لثورة الانفس حتى أرى في منبتي ما رأيت في غيره من محاسن آثارها [أي آثار الثورة]، وألا أعدل عن مقاومة الظالمين..» (٤٩). وانظر اليه وهو يهدد الخديو، أو ينذره على الاقل، بثورة المصريين القادمة: «ما حاجتك بالطبول والضاربين، والبوقات والنافخين، والازجال والمادحين، والعربية والمستركة تراها في جريدة التملق، والقبطية المستعربة تقرأها لصاحب التشدق. ألست القائل: لا أخاف المصريين، انهم قطيع من الغنم أهش عليهم بعصا الراعي سوقا الى حيث أشاء؟ أو لست الزاعم أنهم لا يفهمون خطابا، ولا يحسنون جوابا، ولا يعقلون، فان عقلوا، فلا يقولون، وان قالوا، فلا يفعلون؟ أم رأيتهم يعقلون فخفت منهم القول، ثم سمعتهم قائلين فداخلك الوه؟ أجل ولسوف تراهم فاعلين.. فلا تحسبن امهالهم اهمالا. انهم ينظرونك الى غد، وان غدا لناظره قريب» (٥٠).

ورغم كل الاحتياطات، وهي قليلة في نهاية الامر، التي أخذ بها أديب لمداراة المستبدين وللف على الرقيب في «ادارة المطبوعات»، فان من

(٤٩) «الدرر»، ص ١٧٤.
(٥٠) «الدرر»، ص ١٧٨.

الواضح لكل ذى عينين أن كاتبنا كان يؤيد العنف الثورى وسيلة للقضاء على المستبدين المستغلين، حتى وهو يقول، مقدما ومؤخرا، ليبلغ القارئ رسالته على كل حال: «أما العنف... فهو وان اقتضاه العدل ومالت اليه النفس الابية، الا ان العقل والاختبار على ضده...»(٥١)والواضح أن أديب اسحق قد تبين له منذ وقت مبكر أن القوة وحدها هى القادرة على حماية الحق: «ان الحق قد مات معظم أوليائه، وان الحق تابع القوة ولا يعكس، وان الدنيا مع القوى و يعكس»(٥٢).

أديب والنزعة العدمية: قضية العنف:

ويمكن أن يتضح موقف أديب اسحق بشأن العنف والثورة على ضوء حديثه عن النزعة «العدمية»، وربما كان أول من أدخل هذا الاسم فى اللغة العربية دلالة على المذهب الاوربى المقابل. ولنقل على الفوران حديثه عنها حديث المتعاطف، رغم كل التحفظات التى يفرضها مقام الكاتب فى بلاد الطغيان بانواعه. وقد رأى أديب منذ تعليمه المبكر أن القوانين الوضعية، بل والتربية ذاتها، أدوات للقهر، فيقول مثلا: «ثم ان تعليم الانسان يتمم استعباده وقتل الحرية فيه، فان سادته لا يسعون فى توسيع نباهته، ولكنهم يشربونه فهما جديدا، حتى صار التهذيب عبارة عن افساد الذهن وتضليل القوة الحاكمة فالاستاذ لايعرض تعليمه ليؤخذ اختيارا، ولكنه يوجبه ليحمل اضطرارا. و بذلك تأيدت الاغلاط، واستحكمت الاوهام، واستمرت الجهالة على مرور الاعوام. ثم تعزز التعليم بالقانون، ثم تأيد بالعادة...»(٥٣).

---

(٥١) «الدرر»، ص ٣٥١.

(٥٢) «الدرر»، ص ١٢٩

(٥٣) «الدرر»، ص ٤٥، وانظر ص ١٠٩.

والعدمية في كتابات أديب اسحق ترتبط دوما بالحركة المعروفة بذلك الاسم في الروسيه في وقته (كما يرتبط «السوسياليست» عنده بألمانيا و «الكومون» بفرنسا)، وتكررت الاشارة اليها عنده عدة مرات. ففي مقال في جريدة «مصر» أشرنا اليه من قبل بعنوان «حركة الافكار»، يتحدث عن الثورة الفرنسية وعن نتائجها السعيدة على شعب فرنسا، و يضيف: «ثم سرت تلك الشعلة من الجانب الغربي [من أوربا، و يقصد فرنسا] الى الشمالي [يقصد الروسيه] وهي فيه كامنة تحت رماد الاستعداد. وإنا

نرى خلل الرماد وميض نار ويوشك أن يكون له ضرام

«فان النهلست في الروسية والسوسيالست في ألمانيا طائفتان قد استفحل أمرهما، وعظم شأنهما. وحسبك أن فتاة من النهلست، يقال لها «ساسولتبش» قد تجاسرت وهي في أرض السلطة، تحت سماء السطوة، أن ترمي والي الشرطة بالرصاص عمدا، وانه قام لها بين قومها نصراء ومحامون، وشفعاء ومدافعون، وأن فتى من الطائفة الثانية يسمى «لهمان» قد تجرأ وهو في أرض القوة، تحت سماء العظمة، أن يرمي الملك الفاتح الكبير بالرصاص ثلاثا، وأن هاته الطائفة قد أصابت من الفوز والسطوة، والتقدم والقوة، ما أوقع في قلب الدولة هيبتها، وحملها على الامر باستئصال شأفتها، وتعطيل جرائدها، واعنات الداعين اليها والقائمين بأمرها. ولا لوم عليها في ذلك، فان تلك الشعلة قد سرت نارها، وارتفع منارها، وصار لها من الخاصة نصراء، وفي الدولة ظهراء. غير أنها لن تستطيع اخماد تلك النار، وان منعتها من السير حينا ما، فان الاسباب اذا أعدتها الحركة اللانهائية، وتسنت لها المسببات القابلة، حصل الوجود وجوبا»(٥٤).

---

(٥٤) «الدرر»، ص ١٠٤ ــ ١٠٥.

والحق أن هذا النص الخطير يستحق الانتباه اليه انتباها شديدا لدلالته على أسلوب أديب فى التعبير عن أفكاره الجريئة فى سياق يراعى الاحتياط الضرورى من ظلم الحاكم الذى يستطيع قفل الجريدة وطرد محررها و يراعى فى نفس الوقت حرية الفكر والصدق فى القول. فانظر اليه وهو يستخدم ألفاظا وكأنها تدين «النهلست»، مثل «استفحل» و«تجاسرت» و «استئصال شأفتها»، وأخرى كأنها تمجد قيصر روسيا مثل «الملك الفاتح الكبير» وتؤيده مثل «لا لوم عليها»، ومع ذلك فان كل لفظ من هذه الالفاظ سلاح ذو حدين: فالملك كبير حقا ولكن ها هو يجد من يتجرأ على سطوته، ولا لوم على السلطة فى اجراءات استئصال شأفة العدميين، فهذا منطقى أن تفعله السلطة، ولكن لها أن تفعل ما تشاء ولن تفيد شيئا: «غير أنها لن تستطيع اخماد تلك النار»، لأن لها أسبابا فى انتشارها وسيادتها أشد حتمية من رصاص شرطة القيصر، وهكذا مع نفس التعبيرات الأخرى فى هذه السطور النادرة المثال فى وقت كتابتها (حوالى ١٨٧٨ — ١٨٧٩).

وفى مقال آخر عنوانه صراحة «فى العدمية» يدافع أديب عن النهلست دفاعا مباشرا و بغير مواربة وتأمل فى حججه وفى حجج المعارض لأنها جميعا ستستخدم من بعد وقته و بصدد مذاهب غير «العدمية». يقول فى فصل لم ينشر أخوه فى «الدرر» الا صفحة واحدة منه(٥٥): «زعم البعض ان العدمية قد استجمعوا للموبقات، وانفردوا بالمنكرات، فمن مذهبهم، المثبت لفساد مشربهم، انهم لا يؤمنون بالله..»

«نعوذ بالله من هذا الكفر المبين. ولكنا لا نحسب العدمية شيعة

(٥٥) «الدرر»، ص ١٩٠.

دينية فان كان اولياؤها على الجحود فلا يكون ذلك من لوازم مشربهم وانما هو فيهم كالنفور من خدمة الدين في احزاب الجمهورية... ومن ذلك المذهب انهم يقولون بالاشتراك في العرض والاموال، وهي بدعة جديدة لم يسبقهم اليها احد من الناس... عفوا ان العدمية لا يحسبون العرض مشاعا، بل العرض لا يحتمل الشيوع فهو النفس، أو النسب، أو الشأن، ولا نعلم له من معنى يصح فيه الاشتراك. فان كان الزاعم يكني به النساء على وجه جديد من المجاز فالقول منقوص عليه من وجهين الاول ان العدمية لا يجيزون الاشتراك في الزوجات، والثاني ان هذه البدعة غير جديدة بين الناس. فالمرمون في اميركا يشتركون في نسائهم، والكومون في فرنسا يوجبون تقاسم الاموال».

«أما العدمية فهي الطرف المقابل للاستبداد في الهيئة السياسية. قاله فكتور هيجو ولعله اعرف بالحقيقة ممن ذهبوا ذلك المذهب. ومشربها مقاومة الشر بمثله. فالعنف بالشدة، والعسف بالغيلة، والشنق بالطعن، والنفي الى سيبريا بالحبس بين جدران القصور. ومقصدها اعنات المستبد، وتنبيه الخواطر، وتحصيل الحقوق، ورفع لواء الحرية، وكسر شوكة الاستعباد. ونعم القصد لولا ان وسيلته آخذة بشيء مما يبعث عليه».

٤

خاتمة

كان أديب اسحق ظاهرة نادرة، لكي لا نقول فريدة، في سماء «الشرق» المتحدث بالعربية: جرأة بالغة واخلاصا فائقا ووضوحا باهرا، وتمكننا من الافكار لا يفوقه الا مقدرته اللغوية التي تجعله زعيما كبيرا من زعماء تحرير النثر العربي من قيود الجمود والخمول وهو بعد هذا، وهذا كثير، أول الكتاب العلمانيين حقا، فكرا وتعبيرا، في تاريخ العربية الحديث، وسيكون الثانى العظيم هو قاسم أمين. فى حقه أن نؤكد على الاخص على وضوح رؤيته، وعلى اخلاصه لمبادئه. صحيح أن تعليمه الفرنسى له عليه أفضال كثيرة، ومن حوانب شتى، ولكن أديب اسحق كان أبعد عن أن يكون الناقل وحسب. فقد تمثل أجود تمثيل أفكار الثورة الفرنسية، وجعلها مبادئه هو حين توجه بها ينظر بمنظارها الى واقع «الشرق» وخاصة الى واقع المجتمع فى مصر، وسهل عليه هذا كونه مسيحيا تربى فى دمشق، وكونه سوريا فى مصر لا تثقله أثقال المصريين فى مصر.

ومن الطريف الجدير بالملاحظة هنا، بصدد هذا كله، أن أديب اسحق هو الاول فى تاريخ الفكر الحديث فى بلادنا لا يشعر بالتراث يقيده أى تقييد، فالذى فعله، وربما لم يكن ذلك قصدا واعيا، هو أنه وضع كل مشكلات التراث وقيوده، وضعها جميعا «جانبا»، واستراح، استراح من جهد التوفيق واستراح من جهد الدفاع عن الماضى بحق وبغير حق، وهو ما وجدناه عند رفاعه الطهطاوى وعند خير الدين التونسى، وسنجده عند الافغانى وعند النديم وعند الشيخ محمد عبده، والذى سنجده أيضا عند قاسم أمين نفسه. ولهذا ظهرت عنده أفكار ومواقف ما كان لهؤلاء الذين نشأوا فى

الاطار التقليدى أن يعبروا عنها كتابة حتى ولو كانوا يدركونها أو كانوا يعتقدون فيها. وسيكون من الطريف المفيد أن يقارن المرء بين «الجسارة» عند أديب وعند النديم مثلا، وهو جسور عظيم هو الآخر ولكنه كان فى وضع مختلف.

ومن أهم ما جاء به أديب نتيجة لهذا هو أنه من أكبر من ساروا على تقديم صورة للانسان الفرد من حيث هو «شخص»، وأول من اقترح صراحة أن تقوم العلاقات الاجتماعية على أساس علمانى، أى على أساس أن كل أعضاء المجتمع مواطنون أولا. كذلك فان أديب اسحق ساهم مساهمة كبيرة فى تنمية النظرة الموضوعية سواء الى الوقائع أو الى التاريخ، بلا «أوهام».

أخيرا وليس آخرا فان كاتبنا النابغة هو أول من أراد تأسيس الحرية والعدالة على أسس بشرية خالصة، وأول هذه الأسس تقديما عنده هو الكرامة الانسانية واحترام العقل واتباعه. في كل هذا كان أديب رائدا، ورائدا في المقدمة، ولكنه كانه دوما فارسا يختلف عن كل الفرسان، كان فارسا بمفرده دون عون، فتآلبوا عليه جميعا، بعد موته المبكر، طعنا وتجريحا أو نسيانا واهمالا، وكان الجميع فى ذلك سواء من أهله في الدين وغير أهله، الى أهله فى مصر، وهو مصرى يشرف به الفكر المصرى، وأهله فى سوريا. ولعل الأوان قد آن لفض الغبار عن ذكرى عظيم، أو لا يكفى فى ذلك أنه أخلص للانسان؟

٥

مــلاحــق

نثبـت هنا عددا من نصوص أديب اسحق ذات الأهمية الكبرى، اما فـكريا أو تـاريخيا، وأدبيا كذلك الى جانب هذا وذاك. وهي تتناول على التوالى:

(١) تاريخ مصر،

(٢) مجلس المبعوثان العثمانى.

(٣) مجلس النواب المصرى،

(٤) مفهوم الحرية كموضوع للغزل السياسى،

(٥) الحزب الوطني فى مصر،

(٦) ونثبت أخيرا نصا كتبه أديب اسحق وسنه حوالى السابعة عشرة عن «الحرية» وسنذكر كل نص بعنوانه الذي جاء فى كتاب «الدرر».

(١)
الأمة المصرية بازاء التاريخ
(«الدرر»، ص ١٢٤ ـ ١٢٧)

لايستطيع الواقف على التاريخ الا أن يتعجب من سكون الشعب المصرى فى خلال القرون والأجيال التي توالت منها على الأمم والممالك أدوار عمارة شادت، لها قصور المجد فى رياض التمدن، وأدوار دثار ذهبت بتلك الآثار.. وما بينهما يسير الانسان الهوينا الى الغاية المفروضة له متقلبا بين البداوة والحضارة، والشدة والرخاء. فقد كانت هذه البلاد من خلال تلك التقلبات، نظير صنم ممنون (يقصد التمثالين الشهيرين بهذا الاسم فى الأقصر) واقفة صامتة ساكنه، فى وسط الأمم السائرة الى النجاح فى سبيل التقدم. فما عله هذا السكوت، وما سبب هذا السكون؟

فنبحث، فان البحث من حقوق كل انسان فاكر، وهو شعار هذه الجريدة الجديدة (يقصد «مصر»)، فاذا اتضحت أسباب الداء، سهل الدواء..

قد كان بزوغ أنوار العلم فى بلاد مصر أولا.. واذا انتقلنا من الادلة المادية والحسية، الى دائرة الأفكار المجردة الفلسفية، رأينا أن الطريق التي سلكتها الأمة المصرية فى ذلك العصر ليست بأقصر ولا أسهل من غيرها. فان الكهنة المصريين كانوا وقتئذ يعتقدون بوجود الله وخلود النفس... وكانوا يقولون بالنفس الخالدة بدليل أن أفلاطون أخذ عنهم حكمته التي

تناقلها الناس عنه، وصارت على نوع ما انجيل التمدن الفلسفي فى النصرانية. و يضيق بنا المقام عن جمع سائر الأدلة الحسية والمعنوية على قدم التمدن المصرى، وعن ذكر جميع الفوائد التي أخذها اليونان عنهم، وألقوها إلى العرب فألقاها هؤلاء الى اوروبا، على أننا فى غنى عن جميع ذلك بما تقرر فى التواريخ وثبت فى التقاليد، من أن منشأ التمدن انما هو مصر، وانها مصدر العمل بالصنائع والعلوم.. (وأن) العقل لم ينم أولا، ولم يسع ليولد الأفكار العظيمة، ويجمع المعارف المكتسبة ويحفظها، و ينقله الى الخلف، و يفهم معنى الجمال، و يسير فى طريق الكمال، الا فى هذه البلاد.

ولكن فى هذه البلاد أيضا قد انطفأ فجأة نور ذلك العقل المولد الذي بلغ فيما سلف أعلى درجات الكمال.. هل جفت موارد ثروتها، أم نضب ماء نيلها، أو تغيرت عقول سكانها؟...

ولكن اذا علمنا **أن الأمة المصرية قد فقدت حريتها** منذ أعوام وأعصار، وأن حكامها كانوا سادتها وأنها كانت عرضة لغاياتهم وغرضا لأهوائهم وفقد قوتها الأدبية وبقائها ساكنه كل هذا الزمان الطويل..

فيا أيتها الحرية، يا مصدر كل أمر جليل فى الأرض، لقد علمنا أنه لانجاح بدونك، ولا سعادة فى البعد عنك..

(٢)
مجلس المبعوثين
(«الدرر» ص ١٤٩ ــ ١٥١)

ولا أقول المبعوثان وان كرهت مستعربة الترك أو مستتركة العرب. مجلس لم تنشئه ثورة الخواطر، ولم تؤيده ارادة الأمة، ولم يؤلفه الرأي العام وانما كان منشأه القصد الذاتي، وعماده الارادة المفردة، ومصدره آراء الزعماء، فما ظهر حتى اختفى، وما بنى حتى عفا.

تألف من قوم مختلفة اجناسهم، متنوعة لغاتهم، متباينة آراؤهم، متغايرة أهواؤهم، فمثل البرج القديم في بابل العثمانيين، وتلا فيه هاتف وحي الاستبداد، لا نطق الا باللسان المستعار والحروف الملفق الالفاظ، فامتثلوا وقالوا لاقيد في البيان ولا حجر على الافكار. فاستبشروا اذا عدل نبهاؤهم عن طريق المداجاة، ولم يسجدوا الصنم الخضوع، اتاهم النذر بالعذاب انهم كانوا غير مخلصين، ثم اهبطوا من العاصمة مبعدين. ولا يجحد ذكاء النبهاء من أهل تلك الندوة خصوصا ابناء اللغة العربية، ولا تمحى من الاذهان مقالات المبعوثين من حلب وسوريا والحجاز، وانما يلام اولئك الاذكياء على ان رضوا غير صادرة عن الرأي العام، غير مؤيده بمن يغضب لردها على صورة تنفر منها النفوس. اذ لو كانت المبعوثية العثمانية صادرة عن آراء الأمة، لما نقضتها الدولة جزافا مخافة أن يغضب الناس لنوابهم فتقع الفتنة في البلاد تزيد احوالها فسادا، واعمالها كسادا، ولكنها صدرت عن رأي واحد او غير واحد من رجال الدولة. أو كما يقول احدهم: عن محض

القريحة السلطانية الجليلة، فكانت من قبيل الصدقة والاحسان وما على المحسن من سبيل. وما استرداد الهبة، واستعادة الاحسان، باعجب من الحاح السائل المردود، وابرام الملتمس المطرود، فقد رأينا في احدى الصحف مقالة ضافية الذيول يسأل صاحبها سؤال مصرر: ماذا جرى على مجلس المبعوثان؟ ثم يبسط تاريخ وما حصل له من الوقع والشأن عند الاجانب فضلا عن العثمانيين. و يعترف اعتقادا، أو استرضاء، بأن الدولة تبرعت بانشاء ذلك المجلس رحمة ومنه واحسانا، ثم يلتمس اعادته محتملا ذل الكذبة في جنب المصلحة العامة مباريا في النشد والسؤال قراء سورة يوسف وان جل عن ذلك مقاما.

فما لاخواننا السوريين يرتضون السؤال مبرمين فيه، والعهد بهم ان يأنفوا من الصدقة غير مسؤولة، وما بالهم ــ انعم الله بالهم ــ يعالجون داء عقاما، و يستمطرون سحابا جهاما، و يعودون الى التجربة بعد سبق الاختبار ووفرة اسباب الاعتبار.

أيأملون النفع من مجلس تتصل اسباب حياته بارادة واحد من الناس متعرض كسائر ابناء النوع للصفو والكدر، والرضا والغضب ام يرجون البقاء لهيئة لا تثبت الا بمقدار ما تنحصر اعمالها في دائرة الخداع، وتدور اقوالها على محور المداجاة فان تجاوزت ذلك الحد، وجب عليها الزجر والحد وكان الفض خاتمة اعمالها، والنفي جزاء رجالها؟ افليس الا جدر بشأنهم ان يعدلوا عن ذلك السعي الى تقوية مجالسهم البلدية، بتوفير الحقوق، وتنظيم الانتخاب، لتكون مغارس للنواب، ثم يسعوا الى واليهم الصادق العزم بان يجعل مجلس ولايتهم العالي مجلسا نيابيا ينتخب اعضاؤه بالرأي العام للنظر في شؤون الولاية تدبيرا واصلاحا ؟

ولا خوف عليهم من الاخفاق فى هذا السعى فقد اظهر مدحت باشا من مقاصده الشورو ية ما يوجب عليه قبول ذلك الطلب الحق وابدى من الرغبة فى الاصلاح، وما يمنعه من رفض وسيلة النجاح، ونال من اطلاق التصرف ما لا يجد من بعده مجالا للاعتذار.

ذلك رأى وطنى يضرب فى الارض التماس الحرية، يبديه لاخوانه ومواطنيه فان صادف القبول فتلك رمية من غير رام، والا فهى مظنة ذى غيرة فلا تثريب ولا ملام.

(٣)
مجلس النواب المصرى

((«الدرر»، ص ١٥١ ـ ١٥٣))

لو ملكت من الوقت فرصة اصرفها فى اختراع الكنايات، ووضع الاسماء لغريب المسميات، لما رضيت لهذا المجلس بلفظ يقصر عن معناه، واسم لا ينطبق على حقيقة مسماه.

فقد كان فى أول الامر الى الحركة يجمع لما يجهل اعضاؤه ويفض لما لا يعلمون. فاذا صدرت اليهم الاوامر بالالتئام تبادروا الى العاصمة أفواجا وفرادى ليقفوا صفوفا مرتبة فى حضرة الامير او نائب الامير فيخطب فيهم بما يظهر له الفضل، ويثبت الاحسان، فتنطق اوتار افواههم بما يضع لها الرئيس من تواقيع المآرب، والحان المطامع، ليثبت ما يعربون عنه باللحن المقصود فى سفينة انغام الرياء المعروفة «بالوقائع المصرية» فيتغنى به الناس فى مجالس الراح وينظمون له القدود من امثال:

«يا مصر دمت بالافراح»

ثم يأتيهم الامر بالانفضاض مشفوعا بخطاب لا يفهم لفظه، ولا يدرك معناه. ويعين عشرة منهم للفوز بشرف المقابلة، والقيام بواجب الشكر، أى لمقابلة الامير وشكره، ثم يؤمر احد العشرة بحفظ الخطاب عن ظهر الخاطر فيجهد الحافظة فى استظهار تلك الرموز ثم يسير على رأس رفاقه ـ أى فى مقدمتهم لا على رؤوسهم ـ ليقفوا باعتاب الامير متصاغرين متحاقرين. فاذا فرغ زعيمهم من تلاوة درسه المبدوء باظهار الطاعة، والمختوم باثبات العبودية، خرجوا من الحضرة متنافسين فى سبق الخدمة، متناظرين فى قدم الرق مفتخرين بكون الامير لحظهم بعينيه، وحرك لمخاطبتهم شفتيه، واشار

عند انصرافهم باحدى يديه.

ثم تنبهت الخواطر فى مصر بما مر بها من حوادث الايام، وما اظهرته الجرائد من احوال الامم فى خلال الحرب العثمانية، و بعد انقضائها، فعلم النبهاء من النواب ان مجلسهم لم يكن محلا لوكلاء الامة، بل مجمعا لغلمان الوهم، ومحفلا لخدام الجزع، ومنتدى لا تباع الوهن، ومحشدا لعباد التملق، وادركوا ان لا خير فى حالتهم، ولا معنى لنيابتهم، وانهم اما أن يكونوا احرارا فيثبت لهم ما لامثالهم فى البلاد الشورو ية، واما ان يكونوا ارقاء فينصرفوا الى الباب يحفظونه، والقطيع يرعونه، والزرع يحصدونه. وما برحوا يترقبون الفرصة لقطع سلاسل العبودية حتى تسنت لهم بما وقع من الخلاف بين اميرهم السابق والوزارة الانكليز ية فخرجوا من الوهن الى الجرأة، ومن ذل التقييد الى عز الحر ية، ورهفوا الوزارة الانجليز ية بسلاح المؤاخذة فانقلبت غير مأسوف عليها. ثم رأوا أن هذا التبدل وان كان مهما الا انه لا يثبت لهم النيابة، لعدم الاستنابة، ولا يضمن لمجلسهم البقاء والنماء، لانحصار الاقدام فى نفر من الاعضاء، فراموا ان يضعوا للانتخاب نظاما، و يعينوا للنيابة حدودا، وتقدموا فى ذلك الى رئيس الوزارة يومئذ فاجاب داعيهم حرصا على ما رآه من المصلحة فيما يطلبون، ووضع لمجلس النواب قانونا جديدا، فعارضته السطوة الانكليز ية وحالت بينه و بين تقر ير القانون.

فاتضح من ذلك ان مجلس النواب المصرى كان هيكلا لا روح له، فلما انبعثت فيه الحياة اماته الظالم مخافة ان يكون عقبة فى سبيله المصروف او أن يرى فيه من يكشف الحجاب عن حقيقة امره، فيظهر للامة سوء مقصده، كما ظهرت خيانة كاتلينا فى مجلس شيوخ الرومان، بل اخذه انتقاما من اعضائه، واعتقادا بترتب الضرر عليه.

(٤)

الحرية

(«الدرر»، ص ١٨٧ ــ ١٨٨)

ابدأ مقالى بالثناء على جراثيم الضياء التي بعثتها يد العزمة، من افق الحكمة، فانشق بها ستر الظلام عن ذات جمال كللها الحسن بتاج الكمال، فجرت على هام الاوهام مطارف ثوب نسجته يد الصبح، بغزل شعاع الشمس، فانبهرت بها مقل الظلام، ورآها نبهاء الناس نورا على نور فرفعوا لها بينهم منارا، واوقدوا من حولها نارا، تهدى قوما وتحرق آخرين. وما يحترق بها الا المكابرون الذين يقاومون الحق بسيف الباطل و بئس ما كانوا يفعلون.

ثم اسرح طرف المقلة، فى روضة تلك الطلعة، واجعل تلو استهلالى، فى رقعة اهلالى، غزلا ارق من الصبا، واحن من عود الصبا، فى قد لا يحاكيه الغصن، وطرف لا يماثله النرجس، وخد لا يعادله الورد، وثغر لا يقارنه البرق، وفرق لا يباريه الصبح، وفرع لا يماريه الليل. من صورة من تعشقها النفس، ولا يدركها الحس. فهى مفردة بصفاتها، لا تشبه الا بذاتها. يموت فى حبها العشاق غيرة عليها، ثم لا يمنعونها عن المشتاق اليها. فهى المورد يراه الظمآن، والمأمن يجده الخائف، والسبيل يلقاه التائه، بل مقصد الساعى يناله بعد اليأس، وكلمة العفو يسمعها من كان على النطع. بل هي فوق ما يصف الواصفون، و ينعت العارفون. بل هي: الحرية. وكفى بذلك وصفا لقوم يعقلون.

ثم اشفع ذلك بخبر ما ايدّها بعد ما ضعفت، وجدد ربوع مجدها بعد ان عفت. اريد الثورة.

(٥)
الحزب الوطنى
فى مصر
(«الدرر»، ص ١٦٨، ١٧١)

لقد رأينا الامم والملل فى كل زمان ومكان فرقا واحزابا تختلف آراؤهم فى الاحكام المدنية والدينية من حيث التقييد، والاطلاق، والتطرف، والاعتدال، والملك، والجمهرة وهلم جرا.

يختلفون فى هاته المسائل، على انهم متفقون فى الوحدة الوطنية، فالانكليزى يكون من أهل المحافظة، او من حزب الحرية، او من رأي الاطلاق التجاري، او على مشرب الحماية، الا انه انكليزى على كل حال، والفرنساوى يكون امبراطوريا، او ملكيا، او من اهل الجمهورية، او اباحيا، على انه قبل ذلك فرنسوى لا محال.

رأينا ذلك وسمعناه ولم نر فى الناس من امة تختلف آراؤها على نفس وجودها الاجتماعي بحيث يكون التعريف بالوطنية مخصوصا ببعضها دون بعض.

ولكن مصر ارض المعجزات.. فلا بدع ان تكون مظهرا لخوارق العادات.

نعم أن الامة المصرية فريقان يعرف احدهما بالوطني والآخر.. بما لا نجد لتعريفه حدا: فانه ليس بالغريب فيوصف بالاجنبي، ولا بالفاتح الدخيل فيعرف بذلك، وانما هو مصرى وليس بمصرى ووطني وليس بوطني.

فواحيرتاه في تعريفه.

بل القول فيه ما جاء في «مصر الفتاة» على حين صدورها مفوضا تحرير جانبها العربى الى هذا العاجز، وهو تعريف الحزب الوطني بالاستقلاليين والآخر بالتدخليين. فالتدخليون هم الافراد المتهالكون على تدخل الاجنبي فى امور بلادهم، يتوسلون بذلك للرئاسة و الولاية. و يسترضون الدخيل بما يغضب الحق والوطن، و يبيعون منه دينهم بما يطمعون فيه من باطل المقام، وزائل الحطام. وهم الآن اصحاب الامر، لهم الملك، وللاجنبي الحكم، ولهم القشور وللدخيل اللباب، فهو فى محرم الخدور، وهم الحجاب على الابواب.

والاستقلاليون هم الفئة المجتمعة والجمع الكثير، يرومون حفظ الحقوق الوطنية، وكف يد الاجنبي عن استقلالهم بان يعطى ما استحق فلا يطمع فيما وراء الحق — وبعبارة اجمالية — يريدون ان تكون مصر للمصريين. وهم الآن حلفاء الصبر، يبعد نبهاؤهم و يعنت وجهاؤهم و يقيمهم اللوماء هدفا لسهام الانتقام.

وقد عني التدخليون بتشويه محاسن الفرقة الوطنية بما ينشرون في صحفهم وما يستكتبون فى صحف الاجنبي من الكلام المفترى متغلبين فى ذلك تغلب الافعى، متلونين تلون الحرباء، فتارة يسمونهم بحزب الترك القدماء، وطورا بحزب التعصب الديني، وآونة يرمونهم بالنفرة عن كل نجاح وصلاح، ومرة يتهمونهم بعداوة الاجنبي عن دينهم على اي مشرب كان.

وقد آن أن نضع لهذه الاراجيف حدا، وان نرد كيد اللؤماء فى نحورهم. فالحزب الوطنى غير متعصب.. الا فى وطنيته. والحزب الوطنى غير معاد.. الا للخائنين. يروم احياء مصر لاهل مصر، وترمون اماتتهم جميعا يا ايها اللؤماء. و يريد ان يكون المصرى فى مقام الانسان مستقلا بوجوده، متمتعا باستقلاله، فائزا بحقوقه، ناهضا بواجباته، وتريدونه فى منزلة الحيوان يساق للحرث، فان عجز فللسلخ، ثم تجعلون من جلده ربقا لاخوانه وسياطا للمقاومين.

و يطلب ان يكون الوطنى مساو يا لجاره، غير معارض فى داره، يحصد مما يزرع للعيال، لا لاهل الاغتيال، ويجنى مما يغرس للاولاد، لا لاهل الفساد، وتلتمسون ان يكون غريبا فى آله، مصادرا بماله، يطعم من يجيعه، و يؤمن من يروعه، ويحفظ من يضيعه، و يصون من يبيعه. و يقول الحرية حياة الافراد، والاستقلال حياة الجمع، فلابد لافرادنا ان يكونوا احرارا، ولابد لجمعنا من الاستقلال. وتقولون الحرية تبطل آمالنا، والاستقلال يفسد اعمالنا، فلابد للامة ان يكون على رقابهم يد من حديد، ولابد للجمع من التفريق والتشريد. و ينظر الى مصلحة الوطن واهله، وتنظرون الى المنصة والدينار، ويخدمون الامة حبا بالامة، وتخدمون الاجنبى حبا بالمال. فهذا شأن الحزب الوطنى وهذا شأنكم يا ايها المنافقون، فهو الفوز المستقيم وانتم البهرجة الحاضرة.

وهو مصر بما بها من فضل وذكاء، ونباهة وعزم، وان كره الخائنون، وهو ما تعلمون وما تنكرون.

ولسوف تعترفون.. يوم تكمد الوجوه، وتضيق الانفاس يوم ترفع الامة اصواتها، وتنشر راياتها، يوم ينادى منادى الوطن، يا اهل مصر انقذوا مصركم.

ان ذلك اليوم ليوم شديد.

ان هذا اليوم ليوم عتيد.

(٦)
الحرية
(«الدرر»، ص ٤٢ — ٤٤)

موضوعي الخاصة التي مدحت بما لم تمدح بمثله فضيلة، وذمت بما لم تذم بمثله رذيلة، والتي هي عند بعض الناس هناء، وعند بعضهم شقاء وفي اعين فريق عناء، ولدى قوم حياة ولدى قوم فناء، والتي مرت عليها الايام، وكرت الاعوام، في صحبة هذا الموجود الانساني منذ شق عنه حجاب الخفاء وما برحت موضوع اختلاف بين الباحثين والمعرفين. موضوعي الحرية.

وانا على يقين من اني لا اجد في هذه الوجوه الزاهرة انكماشا، ولا أحدث في هذه النفوس الطاهرة انقباضا من ذكر هاته الخاصة التي انقذتها رجال الانسانية، من اسار الجهل والعبودية، وفدتها بدم كريم لا يباع ولا يشترى.

فلم يبق الا ان اعد النفس واهيئ الخاطر، واخفض من جناح الخضوع، واتردى لباس الرهبة والخشوع، لادخل مقدس هذا الموضوع.

فالحرية ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية. وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية. وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية.

وقد حدّها (منتين) بقوله هي المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي. وبمثل ذلك حدّها الحكيم سنيك من قبل. وعرّف (منتسكيو) لحرية المدينة بان لا يجبر المرء على ما توجبه القوانين وعرف السياسة بان يفعل كل ما

تجيزه القوانين. ومرجع هذين الحدّين الى وهم واحد وهو الذهول عن ماهية القوانين. فان الظاهر من قول هذا الحكيم الفرنسوى ان الحرية موجودة فى واشنطون وجودها فى طهران. حاصلة فى لندرا حصولها فى بكين. وليس الامر كذلك بل الحرية الحقيقية غريبة فى كل مكان، لسوء حظ الانسان.

وقد اتفق الكثير من الناقدين على تعريف الحرية بكونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضر بغيره من الناس. وهو عين الحد المنصوص عليه فى القانون الرومانى وفيه نقص من وجهين. الاول ان حدّ الاضرار منوط بالاحكام الموضوعة على ما بها من الخلل. والثانى ان قيد الاضرار بالغير يخرج عن الاضرار بالذات، وهو مخالف لمقتضى الناموس الطبيعى الحقيق بالاتباع.

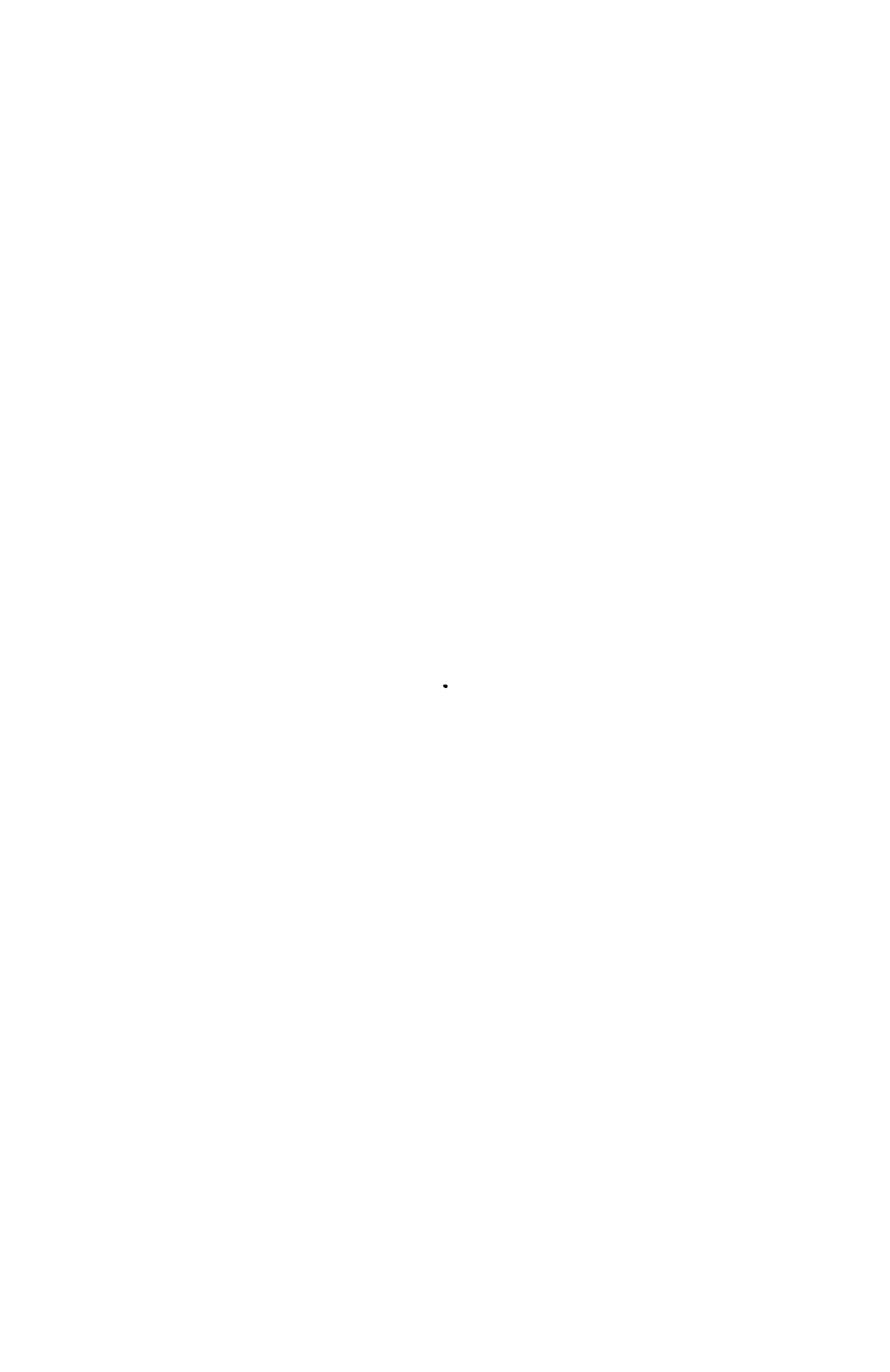
اما حدود المداجين وتعاريف المنافقين للحرية فلا محل لايرادها، ولا موضع لانتقادها فى مثل هذا المقام. فغاية القول فيها ان اهل السلطة الاستبدادية حيث كانوا، ومن حيث كانوا، يفترون على الحرية كذبا فى تعريفها بالطاعة العمياء، والتسليم المطلق لمقال زيد، مرويا عن حكاية عمرو، مسندا الى رواية بكر، مؤيدا بمنام خالد، فهى بموجب هذا الحد فناء الذهن، وموت القوة الحاكمة، وخروج الانسان عن مقام الانسان.

الا ان اختلاف المعرّفين، وخطأ كثير من الناقدين، واباطيل ذوى الاغراض الذاتية، ومفاسد الهيئة الاجتماعية، كل ذلك لم يمنع من ظهور نور الحرية من خلال الفاف الاقوال فهى فيما ترشد اليه البداهة خاصة طبيعية وجدت، لينمى بها الانسان قواه البدنية والعقلية متدرجا فى مراتب كمالات الوجود ثم كان من سوء بخته ان مظاهر السلطة اتت على ضدها من كل وجه وفى كل زمان حتى كانما اول ما سعت فيه الجمعية البشرية الا يكون

الانسان انسانا. فقد المت هاته الجمعية بالحرية الطبيعية في كل مكان. او ما ترى كل اناس يرومون ان يكون الولد على شاكلة ابائهم. فالصيني يخنق رجل الطفلة بالنعل الحديد لتشب على خلق جدتها والاوربي يضعف يسار الطفل لتكون يمينه اقوى. والشرقي يخنق الطفل بجملته في اللفافة والقماط.

الباب الرابع

العدالة والحرية
عند جمال الدين الأفغاني
(١٨٣٨م - ١٨٩٧م)



١

تقديم

ابحث ما شاء لك البحث، فلن تجد شخصية أغرب من جمال الدين الأفغانى بين شخصيات العالم الاسلامى الحديث. فهذا الأفغانى المزعوم، الايرانى حقا، السنى على مايعلن، والشيعى فى أصله، ترك موطنه، وليكن مايكون، وتقلب بين أراضى المشرقين، متنقلا بين ايران وأفغانستان، ومنها الى الهند الى مصر الى تركيا ثم الى مصر مرة ثانية حيث عاش طويلا، وهبت به العواصف، فها هو يتقلب بين أراضى المغربين، أياما فى باريس وحينا فى الروسيا، ثم يعود الى فارس، واخيرا يراد له بالأمر السلطانى النافذ أن يستقر شبه سجين فى الآستانة، ليموت فيها مسموما بحسب كل الظواهر. هذا الرجل الذى ترك فيمن اقتربوا منه أعظم الأثر، كان يريد أن يكون رجل نظر، «حكيما» من الحكماء العظام، ولكنه فى الواقع كان مشغولا بالعمل راغبا فى تغيير الواقع بكل الوسائل المتاحة له، من تدبير الثورة الى التحريض عليها الى الكتابة فى الصحف حتى الدردشة فى مقاهى مصر وتحت سماء الآستانة.

وقد بدأ الخلاف بشأنه فى عصره ومنذ أولى سنى نشاطه العلنى، واتهم فى دينه وثارت حوله الشكوك واستمرت كذلك حتى سنى حياته الآخيرة، سواء كان ذلك كله فى الآستانة أم فى مصر القاهرة أم فى باريس أم فى الآستانة من جديد.

فقد زار عاصمة الدولة العثمانية في ١٨٧٠، «وحومت عليه لفضله قلوب الأمراء والوزراء وعلا ذكره بينهم»، على مايقول كتاب «تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، وبعد ستة أشهر عين عضوا في مجلس المعارف، «وأشار الى طرق لتعميم المعارف لم يوافقة على الذهاب اليها رفقاؤه في المجلس. ومن تلك الطرق ما أحفظ عليه قلب شيخ الاسلام لتلك الاوقات». ثم حدث أن ألقى الافغاني في «دار الفنون» خطابا، وجاء فيه تشبيه المعيشة الانسانية بجسد حي وأن كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن تؤدي من المنفعة في المعيشة مايؤديه العضو في البدن، فشبه الملك مثلا بالمخ الذي هو مركز التدبير والادارة والارادة. ثم قال: «هذا مايتألف منه جسم السعادة الانسانية، ولاحياة لجسم الا بروح، وروح هذا الجسم اما النبوة واما الحكمة، ولكن يفرق بينهما بأن النبوة منحة الهية لا تنالها يد الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده.. أما الحكمة فما يكتسب بالفكر والنظر في المعلومات وبأن النبي معصوم من الخطأ والحكيم يجوز عليه الخطأ بل يقع فيه». هذا ما قاله الافغاني، «الا أن حسن أفندي فهمي [شيخ الاسلام في الآستانة].. أشاع أن الشيخ جمال الدين زعم أن النبوة صنعة.. ثم أوعز الى الوعاظ في المساجد أن يذكروا ذلك محفوفا بالتفنيد والتنديد فاهتم السيد جمال الدين للمدافعة عن نفسه واثبات براءته مما رمي به، ورأى أن ذلك لايكون الا بمحاكمة شيخ الاسلام.. ولج في طلب المخاصمة فعظم الأمر وآل الى صدور أمر الصدر الاعظم اليه بالجلاء عن الاستانة»(١).

أما في مصر، خلال اقامته الكبرى بها (١٨٧١ - ١٨٧٩)، فقد

---

(١) «تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، نشر الشيخ رشيد رضا، الجزء الاول، ص ٣٠ — ٣١، القاهرة ١٩٣١.

اتهم مرة أخرى في دينه و«تمكن الحاسدون، على مايقول الشيخ رشيد رضا، من نسبة ما أودعته كتب الفلاسفة الى رأى هذا الرجل وأذاعوا ذلك بين العامة.»(٢). كما أن سليم العنحوري، وهو سوري مسيحي، تحدث عنه حديثا لمح فيه الشيخ محمد عبده أنه يتهم السيد بالالحاد، فطالبه، في بيروت خلال منفى الشيخ المصرى بها، بأن يخطىء نفسه في الجرائد ففعل، وقال في تصحيح نفسه: «ان المباحث التى كان يدوربها لسانه [أى جمال الدين] أثناء مناظراته الجدلية في بيان عقائد المعطلين، كان المراد فيها اظهار حقائق النحل والبدع بمعزل عن الاعتقاد بها»(٣). ومهما يكن من أمر فان هذا الحديث نفسه يدل على شكوك البعض في ايمان السيد جمال الدين.

وقد تشكك فيه أيضا الكاتب والمستشرق الفرنسى «رينان»، فقال عن مقابلته له في باريس في مارس سنة ١٨٨٣: «وقد خيل الى من حرية فكره، ونبالة شيمه وصراحته، وأنا اتحدث اليه، أنني أرى وجها لوجه أحد من عرفتهم من القدماء، وأنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد، أو أحدا من أولئك الملحدين العظام، الذين يعملون خمسة قرون على تحرير الانسانية من الاسار»(٤).

واختلفت الآراء فيه كذلك خلال مقامه الثاني والاخيرفي الآستانة، فيقول محمد باشا المخزومى محرر «خاطرات جمال الدين الافغانى»: «كان مجلس جمال الدين يجمع أهل المذاهب المختلفة.. ذلك ماحمل

---

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٥٠

(٤) قارن محمود أبو رية، «جمال الدين الافغاني»، القاهرة، طبعة ١٩٧١، ص ٤٠، مع عثمان أمين، »رائد الفكر المصري»، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٢.

الكثيرين أن يذهبوا بالحكم على جمال الدين مذاهب شتى: تارة ينظرون اليه بنظرة مارق من الدين، وطورا أنه دينى متعصب..(٥).

ويمكن لك أن تقول ان هناك جمال الدين كما هو فى ذاته، أو فلتقل على «حقيقته»، وان هناك أيضا «أسطورته» كما نشرها هو ببراعة عظمى واستخدم فى نشره لها عشرات من التلاميذ، و بعضهم كان كأنه شبه مسحور. أما حقيقته فقد ساهم فى الكشف عنها عدد من الوثائق الجديدة نشرت أخيرا فى طهران(٦)، وتظهر على الاخص أصله الايرانى الشيعى، وكذلك عدد من الدراسات النقدية(٧) التي خرجت عن صف المصفقين المرددين لاقوال السابقين، والفاغرين أفواهم سذاجة وتصديقا، فحاولت رؤية ما بين السطور وتمحيص الشواهد على نحو أكثر عقلانية، مستخدمة فى هذا منهجا نقديا لا يزيد عن أن يكون منهج العاقلين فى البحث التاريخى.

ومع ذلك فان جمال الدين الذى سنتابع أفكاره فى هذه الدراسة ليس السيد جمال الدين أسد أبادى، بل السيد جمال الدين الافغانى كما ظهر فى «أسطورته»، التى استقرت خلال مقامه فى مصر و بانت ملامحها من أقوال تلامذته ومخالطيه ومريديه فى تلك الفترة، ومن أهم هؤلاء محمد عبده وأديب اسحق وسليم العنجورى، وكما ظهر من كتاباته في «العروة الوثقى» التى أصدرها مجلة اسبوعية فى باريس، وصدر منها ثمانية عشر عددا، ما بين مارس واكتوبر سنة ١٨٨٤ بالتعاون الوثيق مع الشيخ محمد عبده، وكما ظهر

---

(٥) «خاطرات جمال الدين الافغانى»، جمعها محمد باشا المخزومى، بيروت، ١٩٣١، ص ١٨٨، وسنسميها فى الهوامش، «الخاطرات»، اختصارا.

(٦) Iraj Afshar et Asghar Mahdavi, Documents inédits concernent Seyyed Jamal al-Din Afgani, Teheran, 1963

(٧) انظر فى قائمة المراجع تحت أسماء: E. Kedourie, N. R. Keddie, H. Pakdaman.

في «رسالة الرد على الدهريين» التي كتبها بالفارسية ونقلها محمد عبده الى العربية متخذا واسطة له الى الفارسية أحد أتباع جمال الدين أو خدمه، عارف أبو تراب، وكما ظهر أخيرا وليس آخرا في «خاطرات جمال الدين الأفغاني» التي جمعها ونشرها محمد باشا المخزومي، وفيها على الاخص أقواله في مجالسه في الاستانة خلال اقامته الاخيرة بها (١٨٩٢-١٨٩٧).

وسبب اهتمامنا باسطورته وعدم تعرضنا لما ربما كان عليه في حقيقته، هو أن أسطورته تلك هي التي عرفه الناس من خلالها، ولايزال اكثرهم على هذا الحال حتى يومنا هذا في البلاد الناطقة بالعربية، وهي التي أثرت على من أثرت عليه وسيكون منهم رجال عظماء، و يكفيك بمحمد عبده مثالا عليهم، وهي التي جاءت أفكاره الاجتماعية والسياسية عن العدالة والحرية في اطارها، وهي أخيرا التي ساعدت على نشر تلك الأفكار: فخير لك في عالم التعبير بالعربية أن تكون سنيا من أن تكون شيعيا، حتى تجد متنفسا لأفكارك وحسن استقبال لها يزيد ألف مرة عما لو كنت غير سني. وهذا هو ما فكر فيه، فيما يبدو لنا، جمال الدين الذي كان يريد التأثير و يريد انتشار أفكاره و يريد الفاعلية. فأدعى الافغانية وادعى السنية ونطق بالعربية فأصبح جزءا جوهريا من تراث الفكر الحديث المكتوب بتلك اللغة أو الناطق بها. ونشير أخيرا الى أننا لن نتناول الا ما نسب اليه من أفكار، أما أعماله فموضوع للتاريخ السياسي الحديث للبلاد الاسلامية وليس لتاريخ الأفكار الا حينما تلقى أضواء على ما نشر من تصورات وآراء.

٢

الحُرِيَة

كل ما كتب بالعربية عن جمال الدين، أو يكاد، يمجده و يعظم فيه على الطريقة «الشرقية» التقليدية، أى الى أبعد الحدود، و بلا تحفظ، والى حد الكمال، وهذه، كما لاحظ البعض بحق، سمة سيطرة روح الاستعباد وقبول واقعة العبودية، من حيث يدرى المرء أو لايدرى. وقد نسبوا اليه أشياء كثيرة، بعضها يكاد ضده أن يكون صحيحا قدر صحته. ومن ذلك أنه «أبو القومية»، وهو قول جزاف بل وتعارضه النصوص، وأنه باعث روح التجديد الاسلامي، وهو قول خاطىء اذا أخذ بحروفه، وأنه مصدر الحركة التحررية فى مصر والتي انتهت بالثورة العرابية، وهو لا سبيل الى البرهنة عليه بل هناك ما يؤكد أن دور الأفغانى ضئيل فى نهاية الامر اذا أخذنا بالوقائع وتركنا الكلمات الرنانة والاقوال القاصرة، ومنها أنه بطل الحرية الاكبر فى ميدان الدين والسياسة والاجتماع والفكر جميعا، وسنرى مقدار قصور هذا الوصف عن الانطباق على واقع الحال، خاصة اذا استخدمنا كلمة «الحرية» فى معناها الدقيق.

والحق أن تمجيد الافغاني والتفخيم فيه من هذه الناحية يقوم على فهم سيء لما تعنيه كلمات «الحرية» و «الحداثة» و «العقلانية» و «العلم» و «العقل» و«الثورة» وغير ذلك. ولننظر خاصة من زاوية «الحرية».

ان من يقول «الحرية»، يقول فى نفس الآن بالتجديد و بالتفتح العقلى و بالانفتاح نحو المستقبل و بالابداع والاختراع. فماذا كان الافغاني

من هـذا كـلـه؟ انـه لـيـصـعـب أن يـقـال حـرفـيا انه كان يقف فى صف «الـتـجـديـد». فـاذا كان صحيحا أنه كان يريد تغيير الواقع الاسلامي فى أشكـالـه المختـلفة، فان ما كان يريد أن يحل محل هذا الواقع المرفوض ليس شيـئـا «جديدا»، بل شيئا «مما كان» بالفعل، مما عرف المسلمون وخبروه، وظهـر لهم أنه صالح. واذا كان صحيحا أن جمال الدين كان اكثر معاصريه المسـلـمين مـن جيله تفتحا عقليا، فانه من الدقيق أن نقول أنه كان متفتحا عـلـى هـذا الـنـحـو فيما يخص الماضى لا فيما يخص المستقبل. ذلك أن الزمن الـذي اهتم بـه الافـغـانـي أشـد الاهـتـمـام بل كل الاهتمام، انما هو الماضى ولـيـس الـمـسـتقبل، وقد صب نظرته المتفتحه بالفعل على «اعادة» النظر فى هـذا الـمـاضـي وحـسـب، ولـيـس عـلـى تقديم رؤية جديدة للمستقبل. ولن يـسـتـطـيـع أي مـؤرخ أن يـنـسـج مما ينسب الى جمال الدين من أقوال تصورا واضحا عن المستقبل الاسلامي أو مشروعا متسقا لبناء جديد نظرى أو عملى أو كـلـيـهـا. هـذا بـيـنـما الـقـول بـالـحرية يسير معه فى نفس الخطوة الانتباه نحو المستقبل أولا.

ولكن هذا ليس مما يشين جمال الدين، لأنه متسق مع فكرة اساسية عبر عنـهـا، أو اسـتـخـدمها على الأقل، وقد وجدت عنده وعند غيره من عظماء المفكرين، ومنهم أفلاطون مثلا، ألا وهى أن المستقبل انما قد حددت بالفعل صورتـه الـنـمـوذجـيـة فـى نـظـام وقـع فـى الـمـاضـى، ألا وهو النظام، الفكرى والـعـمـلـى، الذى سار عليه «السلف الصالح». وهذه النظرة لا تقل أهمية، فـى عـرف مـؤرخ الأفـكـار موضوعيا، عن النظرة المقابلة التى تطرح الاهتمام بالماضى أو لا ترى فيه الا سلما للانطلاق نحو المستقبل.

ولـكنك لا تستطيع أن تقول عن مفكر انه يقول بالحرية و يقول فى

نفس الوقت بالعودة الى الماضى كما كان ليكون من جديد. و ينتج عن هذا نتيجة هامة: وهى أنه لا مكان فى مثل هذا التصور السلفى لمفهوم «الابداع» أو «الاختراع»، و يكفي دليلا استخدام كلمة «بدعة»، فهى محض الرأى أو الفعل السيء، لأنه تجديد واتيان بجديد. ولم الابتداع، وقد قيل فى الماضى كل مايمكن أن يقال وعلى أحسن نحو، وقد عمل الأسبقون الصالحون على طريقة هي الكمال الانسانى بعينه؟ليس علينا، فى النظرة السلفية، لا أن نبتدع، بل أن «نتبع»، لأن الماضى يحوى الصورة النموذجية الكاملة الثابتة لكل آن، بما فى ذلك المستقبل، وليس علينا فى وقت التدهور والانحطاط، أى وقت الخروج عن جادة الطريق تلك، الا أن ننبش عن الماضى الحق وأن نعيد اليه لمعانه وأن نعاود السير عليه من جديد، وسيكون هذا هو كل نصيب «التجديد» فى التصور السلفى: أن «تعود» الى ماض انحرف عن طريقه أهل العصر.

الأفغانى والمذهب السلفى :

ولنترك هذه التنظيرات، ولننظر الى الوقائع ذاتها، والوقائع هنا أقوال ونصوص. فما هى القضية الكبرى التى أراد جمال الدين الافغانى، مفكرا اسلاميا، اقناع الناس بها؟ انها لاشيء ان لم تكن ضرورة العودة الى التراث المبجل، تراث الصالحين الأوائل، لأن كل الشرور والمفاسد التى أصابت الامة الاسلامية انما نتجت عن ضد هذا مباشرة: عن الابتعاد عن طريق السلف الصالح.

فتقول «العروة الوثقى» : «المسلمون بعد أن نالوا فى نشأة دينهم ما نالوا،وأخذوا من كل كمال حربى حظا.. ظهر فيهم أقوام بلباس الدين وأبدعوا فيه، **وخلطوا بأصوله ما ليس منها**، فانتشرت بينهم قواعد

الجبر.. وحصل النقص فى التعليم والتقصير فى ارشاد الكافة الى أصول دينهم الحقة ومبانيه الثابتة التى دعا اليها النبى وأصحابه. وحيث أن الدين الحق هو أول صبغة صبغ الله بها نفوسهم، ولايزال وميض برقه يلوح فى أفئدتهم بين تلك الغيوم العارضة.. فاننا لانرتاب فى **عودتهم الى مثل نشأتهم،** ونهوضهم الى مقاضاة الزمان ماسلب منهم...»(١)

وتقول عن العلاج لأمراض الأمة الاسلامية: «فعلاجها انما يكون برجوعها الى **قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته،** وارشاد العامة بمواعظة الواقية بتطهير القلوب وتهذيب الاخلاق.. ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالوراثة... فلا يحتاج القائم باحياء الامة الى نفخة واحدة... ومن طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة غير هذه، فقد ركب بها شططا...»(٢).

ولايقتصر الامر على ضرورة الرجوع الى التراث من الناحية الفكرية، بل وكذلك من الناحيتين الأخلاقية والسياسية. واذا كانت الحقيقة واحدة لا تتغير، فان نموذج النجاح الاجتماعى واحد هو الآخر، وقانونه الذى لا تبديل فيه هو الذى منح الامة الاسلامية فى عصرها الاول منعة وعزة ومجدا: «ان الله لايغير ما بقوم من عزة وسلطان حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم، من نور العقل وصحة االفكر واشراف البصيرة، والاعتبار بأفعال الله فى الامم السابقة والتدبر فى أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا.. لعدو لهم عن سنة العدل.. حادوا عن الاستقامة فى العمل والصدق فى القول والسلامة فى الصدد والعفة عن الشهوات والحمية على الحق والقيام بنصره والتعاون على حمايته.

(١) «العروة الوثقى»، بيروت، ١٩١٠، الجزء الاول، ص ٩٤ ــ ٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢ ــ ٧٣.

« تركوا الحق ولم يجمعوا هممهم على اعلاء كلمته، واتبعوا الاهواء الباطلة.. خارت عزائمهم فشحوا ببذل مهجهم في حفظ السنن العادلة، واختاروا الحياة في الباطل على الموت في نصرة الحق، فأخذهم الله بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين. هكذا جعل الله بقاء الامم ونماءها في التحلي بالفضائل التي أشرنا اليها وجعل هلاكها ودمارها في التخلي عنها، سنة ثابتة لاتختلف باختلاف الامم ولا تتبدل بتبدل الاجيال»(٣).

معاني الحرية :

هذا هو اذن الموقف الأساسي لجمال الدين الأفغاني. فاين سيكون مكان الحرية في أطاره؟ من الصحيح أن الأفغاني يتكلم أحيانا عن الحرية الشخصية(٤)، ولكنها في العادة ليست الا حرية الحركة أو محض الحركة الجسمية، وهي لا تذكر الا في اطار انتقاده لسياسة الانجليز في مصر بعد الاحتلال.

وعلى العكس من ذلك، فإن الواقع أن الافغاني يستخدم كلمة «الحرية» أحيانا على أنها مقابل «السلوك على الطريقة الاوربية»، بالمعنى السيء لهذا التعبير، وذلك في سياق سلبي يحمل على ادانتها. تقول ترجمة «الرد على الدهريين» مثلا: «الا أن قبيلا من هذه الطائفة [أي

(٣) «العروة الوثقى»، الجزء الثاني، ص ١٩٢ («الخاطرات»، ص ٣٠٧ — ٨)

(٤) يقول بصدد عسف الانجليز في مصر: «وزاد الويل بمحق الحرية الشخصية، والأخذ بالشبه وان ضعفت، واتباع بواطل التهم وان بعدت أو استحالت، حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه، وبلغ منها مبلغه، فلا ترى مارا بطريق الا وهو يلتفت خلفه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطي يقوده الى السجن...»، «العروة الوثقى»، الاول، ص ٢٣.

الدهريين] عملوا على اخفاء مقصدهم الأصلي وهو الاباحة والاشتراك، واكتفوا في ظاهر الأمر بانكار الالوهية وجحود يوم الدين يوم العرض والجزاء، وقد يظن بعض ضعفة العقول أن في ذلك بسطة الفكر وسعة الحرية...»(٥) وتقول «العروة الوثقى»: «ولو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أى جنس كان تبع الأوامر الالهية وثابر على رعايتها وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين فى الخضوع لها وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة، لأمكنه أن يحوز بسطة فى الملك وعظمة فى السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في الاقطار المعمورة بأرباب هذا الدين، **ولا يتجشم فى ذلك أتعابا ولا يحتاج** الى بذل النفقات. **ولا** تكثير الجيوش **ولا** مظاهرة الدول العظيمة **ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية... ويستغنى عن كل ذلك** بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع الى الأصول الاولى فى الديانة الاسلامية»(٦).

كذلك فان«العروة الوثقى» تهاجم المدارس التى شيدت على النمط الجديد والبعثات التى أرسلها المصريون والعثمانيون الى أوربا، وتقول عن هؤلاء الذين درسوا على الطريقة الجديدة انهم لم ينفعوا بلادهم بشئ ولا انقذوها من الفقر أو الاعتداء ولا«وجدت فيهم قلوب مازجتها روح الحياة الوطنية»، ثم تستطرد الجريدة: «نعم وجد بينهم أفراد **يتفيقهون** بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها و يصوغونها فى عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها، وسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة أخرى

---

(٥) «الرد على الدهريين، القاهرة، ١٩٠٣، ص ٧١. وسنشير الى هذا الكتاب من بعد باسم «الرد»، اختصارا.

(٦) «العروة الوثقى، الاول، ص ٣٨.

على حسب ما يختارون و وقفوا عند هذا الحد». (٧) وهكذا فان«الحرية» في كل هذه المواقع شيء أقرب الى المفهوم السيء، أو على الاقل ان اطارها اطار غير محمود.

الحرية القومية:

والواقع أن الحرية التى كان يقصدها جمال الدين عادة، حين يستخدم هذه الكلمة، لم تكن الحرية الشخصية، بل الحرية «القومية»، أى الاستقلال الوطنى، سوأ كان ذلك بازاء المستبدين الشرقيين فى داخل الوطن أو بازاء الاستعمار الاوروبى. يقول فى واحد من أوضح أقواله بشأن الحرية: «اذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الاشياء الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان انما حصلت عليها الامم أخذا بقوة واقتدار» (٨). ونراه هكذا يقرن الحرية والاستقلال وكأنهما شيء واحد أو شيئان مرتبطان جوهريا على الأقل. ولكن لننظر من جديد فى هذا النص الاخير لنتبين منه طبيعة هذه الحرية التى يتحدث عنها، وسيظهر لنا عند اعادة النظر فيه أنه لا يقصد بها شيئا أكثر من الشجاعة الأدبية باعتبارها ركنا من أركان السلوك السياسى، والتى تسمح للمرء وتدفعه الى أن يقول الحقيقة، أو أن يعلن رأيه، بلا خوف ولا خشية من السلطات القائمة.

ويبدو أن هذا التصور هو الذى يقف وراء تمجيده لفضائل العرب

(٧) المرجع السابق، ص ٦٩

(٨) «الخاطرات»، ص ٩٠ — ٩١، وانظر كذلك ص ١٣٥.

فى أيام الاسلام الاولى: «وفود العرب حملت معها [من شبه الجزيرة] أخلاقا فاضلة... مثل الانفة من الكذب والوفاء بالعهد ومطلق العدل وكمال الحرية والمساواة الحقيقية بين الملك والسوقة»(٩). أو حينما يقول ان أسلوب الأوربيين الاستعماريين، وهم بسبيل السيطرة على مقادير الشرق، يقوم بين ما يقوم عليه، على «اقصاء كل وطنى حر يمكنه الجهر بمطالب وطنية»(١٠). ويتضح هذا المعنى لكلمة الحرية، بأنها الشجاعة الأدبية، من فقرة هامة من «العروة الوثقى» تتحدث عن ضد الحرية: «ان المولعين بحب الحياة يقضونها من خوف الذل فى الذل، ويعيشون من خوف العبودية فى العبودية، ويتجرعون مرارات سكرات الموت فى كل لحظة خوفا من الموت، لا الدين يسوقهم الى مرضاة الله ولا الحمية الوطنية تدفعهم الى ما به فخار بنى الانسان»(١١).

حقوق الأمة الاسلامية :

ويمكنك أن تقول ان «الحرية» التي يقصدها الأفغانى ربما كانت الترجمة العصرية للمفهوم الاسلامى الخاص «بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر»، حين يعنى هذا التعبير المشاركة الايجابية للمؤمن فى شئون الامة الاسلامية. فتقول «العروة الوثقى» مثلا: «ان الامة التي ليس لها فى شئونها حل ولا عقد، ولا تستشار فى مصالحها، ولا أثر لارادتها فى منافعها العمومية، وانما هى خاضعة لحاكم واحد ارادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء... ويتناوبها العز والذل... فاذا كان

(٩) المرجع السابق، ص ٩٦

(١٠) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(١١) «العروة الوثقى» الثانى، ١٤٧.

حاكمها جاهلا سيء الطبع...أسقط الامة بتصرفه الى مهاوى الخسران... وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر وجار فى سلطته عن جادة العدل، وفتح أبوابا للعدوان. فيتغلب القوى على حقوق الضعيف، ويختل النظام، وتفسد الاخلاق وتخفض الكلمة و يغلب اليأس... عند ذلك ان كان فى الامة رمق من الحياة و بقيت فيها بقية منها، وأراد الله بها خيرا اجتمع أهل الرأى وأرباب الهمة من أفرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة»(١٢).

وقد اهتم الافغانى كثيرا بمفهوم «الامة» الاسلامية هذا، حتى أن أحد أهدافه الكبرى كان اعادته من جديد الى الحياة، من أجل موازنة الحكام المستبدين بالامة، واستثارة المسلمين من الهند الى الجزائر من أجل الوقوف صفا واحداً فى وجه الاستعمار الغربى، مع ملاحظة أن هذا التصور يخدم مصالح جمال الدين بشخصه، فمن السذاجة ألا ننتبه الى أنه كان يرى فى نفسه الزعيم الصالح لتلك الامة الاسلامية وقد انبعثت موحدة من جديد، أما فكرة القومية فستجعله محدودا بحدود الأفغان أو فارس على أحسن تقدير، بينما هو يريد لصوته أن يملأ الدنيا بأسرها. ومع ذلك فانه فى استخدامه لمفهوم الامة، يقصد به أحيانا مجموعة اسلامية محددة مثل مصر مثلا أو فارس(١٣). وعلى أية حال فهما هو تصوره عن حقوق الامة من الوجهة السياسية: «السلطة الزمنية بمليكها أو سلطانها، انما استمدت قوتها من الأمة لاجل قمع أهل الشر وصيانة حقوق العامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الامن وتوزيع العدالة المطلقة، الى آخر ما فى الوازع والسلطان

(١٢) المرجع السابق، ص ١١٠.

(١٣) «الخاطرات، ص ٥٩ ــ ٦٠، وانظر ص ٤٦ عن مصر.

من المنافع العامة»(١٤). فالأمة هنا هي مصدر السلطات، كما سيقال، وهدف السلطة هو تحقيق «المنافع العامة» لمجموع الامة، وان كان القارىء سيلاحظ أن مفهومه هذا عن «المنافع العامة» سلبى جدا ومتأخر مثلا عن مفهوم رفاعة الطهطاوى الذى كان يرى ضرورة التنمية الاقتصادية كجزء من مفهوم «المنافع العامة».

وهكذا فانه من الطبيعى أن يعتبر الافغانى «رضاء الامة» شرطا رئيسيا لقيام السلطة الزمنية، فيقول: «الدين الاسلامى لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق الى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الادنى الى عالم أعلى، بل هى كما كانت كافلة لهذا جاءت، وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد و بيان الحقوق كليها وجزئيها وتحديد السلطة الوازعة التى تقوم بتنفيذ المشروعات، وتعيين شروطها، حتى لايكون القابض على زمامها الا من أشد الناس خضوعا لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز فى جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية، **وانما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الامة.** فيكون وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية التي لا تميز بين جنس وجنس **واجتماع آراء الامة».(١٥).**

الاستبداد والشورى:

وقد كان جمال الدين أشد اهل عصره معارضة للاستبداد وأكثرهم

(١٤) المرجع السابق، ص٣٧، وانظر ص ١٣٣.

(١٥) «العروة الوثقى»، الأول، ص ٣٥ — ٣٦.

جسارة وافصاحا(١٦)، والاستبداد هو ضد رضاء الامة، لأنه حكم الفرد بدون اشتراكها، ولأنه عند الافغانى حكم الفرد الظالم المستغل. فما هو بديل الاستبداد فى الشرق؟ هل هو الحكم النيابى الدستورى؟ هل هو الحكم الجمهورى؟ يبدو أن لا هذا ولا ذاك.

أما أن البديل لايمكن أن يكون الحكم الجمهورى، فدليله هذا الموقف الصريح: يقول محرر «الخاطرات»، بعد ذكر أن «جمال الدين كان محبا لمصر وللمصريين، شديد الارتباط بهم»، ان رأى السيد كان أن مصر سوف تخلص لأهلها «اذا هم عملوا بالحزم وهيئوا مايلزم من العزم، ومايتطلبه حكم الذات من القوى.. لاتحى مصر ولا يحي الشرق بدوله واماراته الا اذا أتاح الله لكل مصر **رجلا عادلا قويا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان.** لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل الا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها انما أعنى به الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح»(١٧).

ثم قال: «اذا صح أن من الاشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الاشياء الحرية والاستقلال. لأن الحرية الحقيقية لايهبها الملك المسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان انما حصلت وتحصل عليها الأمم أخذ بقوة واقتدار. أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابى الشورى، فهو أيسر مطلبا وأقرب منالا، اذ يكفى فيه أحيانا

---

(١٦) يأتى فى ملحق هذا الفصل بمقالة حول هذا، وراجع مما سنذكره من خطبه الموجهة الى المصريين، وانظر كذلك «العروة الوثقى»، الأول، ص ١٢١، ١٤٥، ٢١٠، الثانى، ص ١١٠، ١٣٢، «الخاطرات»، ص ٣٤٥.

(١٧) «الخاطرات»، ص ٨٩ ــ ٩٠.

ارشاد **الملك ونصحه** من عقلاء مقربيه(١٨) فيفعله، **ويشرك معه أمته ورعيته**، ويرى بعد التجربة راحة وتضامنا على سلامة ملكه.. فيكون للملك الدستورى عظمة الملك.. وهذا الشكل [الملك الشورى] هو الحكم الذى يصلح لمصر ولدول وامارات الاسلام فى الشرق. وبتوضيح وافصاح: لايسلم على الغالب الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الامة بارادته، أو غلبه على هواه. لذلك قلت: «اذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق، يحكمه بأهله»، ذلك الرجل اما أن يكون موجودا أو تأتى به الامة، فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لنظامها الاساسى وتتوجه على هذا القسم.. **أما الحكم الجمهورى فلا يصح للشرق اليوم ولا لأهله»(١٩).**

هذا عن البديل الاول للاستبداد، وهو الحكم الجمهورى. فاذا عن البديل الثانى، الحكم النيابى الدستورى الذى ورد ذكره فى هذا النص ذاته؟ لنذكر أولا أن الافغانى كان متعلقا بالفعل بفكرة الدستور، ولنذكر ثانيا أنه رأى فيها المقابل الاوربى لفكرة الشورى، ولنذكر ثالثا أنه وقف مع ذلك موقفا متحفظا جدا من فكرة المجالس النيابية، ولنذكر رابعا أن الحل عنده انما هو «المستبد العادل» الذي « يحكم الشرق بأهله»، وهذه هى الشورى عند الافغانى. ولنفصل فى كل هذا.

أما عن تعلق الافغانى بفكرة الدستور، فانه أمر ثابت، وقد قدم هو نفسه مشروعا دستوريا لفارس، «لتكون حكومة ملكية شورية، فما أتم قواعد الدستور الكلية، وأطلع عليه الشاه ناصر الدين، الا وأعظم الامر، اذ رأى أن

(١٨) لاحظ هنا طبيعة الحل الاخلاقى القائم على أساس شخصى، النصح والارشاد.

(١٩) «الخاطرات»، ص ٩٠ — ٩٣.

حكمة سيكون منقيدا وأن أهل فارس سيكونون أوسع سلطة من الشاه بمجلسهم النيابي». ولينظر القارىء في بقية الحديث لأنه شديد الدلالة على مفاهيم حكام «الشرق»، وعلى جسارة الافغاني اللامتناهية. فيقول الشاه لجمال الدين: «أيصح أن أكون ياحضرة السيد، وأنا ملك ملوك الفرس (شاهنشاه) كأحد أفراد الفلاحين؟ فقال جمال الدين: اعلم ياحضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وانفذ وأثبت مما هم الآن. والفلاح والعامل والصانع في المملكة ياحضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك. واسمح لاخلاصي أن أؤديه صريحا قبل فوات وقته. لاشك ياعظمة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكا عاش بدون أمة ورعية؟» «ويقال ان الصدر الاعظم وشى بجمال الدين عند الشاه، قائلا: «ان مايسنه جمال الدين من القوانين، لايفيد البلاد شيئا، ولكنه ينزع سلطان الشاه منه، ويعطيه الى السوقة والفلاحين»(٢٠).

كذلك فان الافغاني قرب ما بين فكرة الدستور وفكرة الحكم بالشورى، ولكن هذا عنده لايخلو من تقلبات. فيذكر محرر «الخاطرات» أن جمال الدين قال مرة عن مقابلة له مع السلطان عبدالحميد: «رأيت من السلطان ارتياحا لقبول كل ماذكرته له من محاسن الحكم الدستوري وأن الاسلام أول من عمل به في سلطانه [أي الحكم الشوري]، وذلك عملا بحكم النص: «وأمرهم شورى بينهم)»(٢١). فيظهر من هذا القول أن الشورى تعني عنده الحكم الدستوري. ومع ذلك فان نفس الكتاب يذكر

(٢٠) لاحظ المرجع السابق، ص ٥٩ ـــ ٦٠.

(٢١) «الخاطرات»، ص ٦٤.

في مكان آخر أن الافغاني قال مرة: «ان تدبير الممالك، وصونها من سلطان أو ملك يطغى بقوته بالحكمة وحسن الرأى، وأصول الحكومة الشورية والمشاورة ودعوة الامة للتداول، وظائف الملوك.. كل ذلك مسطور في القرآن، في صورة النمل بأصرح عبارة و بآيات وجيزة»(٢٢). فالذى يظهر من هذا النص هو أن الشورى لا تعني عند الافغاني الا محض «المشاورة» أو المناصحة، أى طلب الرأي لا أكثر و بلا الزام. ولكنا نرى الأفغاني في سياق ثالث يستخدم كلمة «الشورى» استخداما يعود الى معنى «الحكم الدستورى». ففي نفس الكتاب ذكر حواراً بينه و بين الخديوى توفيق، يقول فيه هذا الأخير: «انني أحب كل الخير للمصريين و يسرني أن أرى بلادى وأبناءها في أعلى درجات الترقي والفلاح. ولكن مع الاسف ان أكثر الشعب خامل جاهل لا يصلح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والاقوال المهيجة، فيلقون أنفسهم والبلاد في التهلكة». وقد قال جمال الدين مجاو با للخديوي: «ليسمح لى سمو أمير البلاد أن أقول بحرية واخلاص ان الشعب المصرى كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل. فبالنظر الذى تنظرون به الى الشعب المصرى ولأفراده ينظرون به لسموكم. وان قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في اشراك الامة في حكم البلاد على طريق الشورى، فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الامة، تسن القوانين وتنفذ باسمكم و بارادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم أيضا لسلطانكم»(٢٣).

والحق أن موقف الافغاني من النظام النيابي يشوبه بعض

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

الغموض. فقد رأيناه فى النص السابق ينصح لتوفيق اقامة انتخابات، يختار الاهالى فيها نوابهم. ومع ذلك، فان محرر «الخاطرات» يذكر بعد صفحة واحدة فى كتابه أقوال تختلف فى مضمونها تمام الاختلاف وتخص رأى الافغانى فى مجلس النواب. ونأتى هنا بذلك النص الهام الذى يوضح ليس فقط موقف الافغانى تجاه النظام البرلمانى بل وكذلك آراء له شديدة النفاذ حول الطبيعة الانتهازية «لنواب» الامة وممثليها، فى عصره بطبيعة الحال، وربما بعد عصره كذلك. يقول وكأنه يقرأ الحاضر والمستقبل فى كتاب مفتوح: «سترون عما قريب اذا تشكل المجلس النيابى المصرى، سيكون ولا شك بهيكله الظاهرى مشابها للمجالس النيابية الاوربية، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الاحزاب حزب للشمال وحزب لليمين، ولسوف ترون اذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له فى ذلك المجلس، لأن أقل مبادئه أن يكون معارضا للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها... ولكن متى رأيتم المجلس النيابى الموهوم تشكل ورأيتم كل عضو يفر من أن يكون فى حزب الشمال... فراره من الاسد الى حزب اليمين. فمقدمات مجلس نيابى قوته المحدثة له، خارجة عن محيط الامة، والمحدث له قوة خارجة عن الامة ومجلسها يعارضها، منافع متضاده وهدفان مختلفان(٢٤)، فمثل هذا المجلس لا قيمة له... نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات، مصركم فى زمانكم: هو ذلك الوجيه الذى امتص مال الفلاح بكل مساعيه، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذى يرى فى ارادة القوة الجائرة كل خير وحكمة، و يرى فى كل دفاع وطنه ومناقشته للحساب قلة أدب وسوء تدبير وعدم حنكة وتهور، و بالتالى يرى أن كل صفات العزة النفسية والمقومات الأهلية القومية مآلها الو يل والبثور،

(٢٤) هكذا فى الاصل.

وكل مايدعو الى الذل واحتقار القومية وسحق وماتنمو به حرية الامة هو من مجالى حكمته العصرية.. فعدم مثل هذا المجلس خير من وجوده»(٢٥).

و يدل على أن هذا الكلام يعبر عن جوهر موقف الافغانى أنه يتفق مع تشاؤمه أمام نظام الاحزاب الذى عبر عنه نص آخر من «الخاطرات»، ومع رأيه فى أن ما يحتاج الشرق اليه انما هو «المستبد العادل».

أما رأيه فى نظام الاحزاب فها هو: «الامة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ورفاها وحرية واستقلالا ومساواة، على أوسع شكل، قد لايمكن حصوله فى البعيد الآجل فضلا عن القريب العاجل. فيؤازرون الحزب بكل معانى الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية.. الخ. فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الامة واستحكم له الامر، ظهرت هنالك فى رؤساء الاحزاب الا ثرة والانانية.. الخ»(٢٦). ومع ذلك فانه يتراجع بعض الشيء و يضيف قائلا: «لاينبغى أن يؤخذ من قولى هذا أن لافائدة من الاحزاب على مطلق الرأى والمعنى، فان الشرق بعد أن.. مرت عليه زلازل العسف والجور وأشكال الاستعباد، حتى تأصل فى نفوس ابنائه بذور الذل والاستكانة لكل قوى اكتسح بلاده، ان هذا الشرق وهذا الشرقى لايلبث طويلا حتى يهب يوما من رقاده.. فيأخذ فى اعداد عدة الامم الطالبة لاستقلالها المستنكرة لاستعبادها. على هذا الاساس الاجتماعى التدريجى، لامانع يمنع الشرقى من الانخراط فى الحزب بعد الحزب، و يقبل من المواعيد مايصدق وما لايصدق، حتى يظهر فى الشرق ماظهر فى الغرب من أفراد يرون الموت فى الحياة لاوطانهم مغنما.. حينئذ يكون الشرق قد تسنى له وجود

(٢٥) «الخاطرات»، ص ٤٧ — ٤٨.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٨٥ — ٨٦.

الحزب الذى هو نعم الدواء من داء استعباده، فيجمع شتات أبنائه.. يعملون متضامنين على صالح مجموعهم ونصرة مظلومهم و يأخذون مالهم من حق و يؤدون ماعليهم من واجب وهم لايحزنون»(٢٧).

والواقع أن الحل الحقيقى الذى ارتآه جمال الدين الافغانى لمشكلات الشرق انما هو حل «المستبد العادل» الذى يحكم بالشورى. ففى «العروة الوثقى» يرد على القائلين بأن طريق الشرق الى القوة انما هو نشر المعارف بين جميع الافراد وأنه «متى عمت المعارف كملت الاخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة»، يقول ردا على هؤلاء : «وما أبعد مايظنون، فان هذا العمل العظيم، انما يقوم به **سلطان قوى قاهر يحمل** الامة على ما تكره أزمانا، حتى تذوق لذته وتجنى ثمرته...(٢٨) كذلك فقد مر بنا قوله الذى أتى به كتاب «الخاطرات»، من أنه: «لاتحيى مصر ولايحي الشرق بدوله وإماراته الا اذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان». ومما يدل على أن الدور الرئيسى سيظل يلعبه الحاكم قول «الخاطرات» : «عرف جمال الدين بغرضه وسعيه الحثيث لجمع شتات أهل الشرق وايقاظ الهمم من أهله، والاشراف بهم على الخطر الغربى المحدق بكيانهم والآخذ بخناقهم ليعملوا على جمع كلمتهم، **ويأخذ كل ملك أو أمير فى الشرق على ترقية شعبه** وتحسين ملكه، وتحصينه بالحكم الشورى الدستورى، وتمكينه لما يربط الأقرب فالأقرب، و يقويه بالتحالف والاتحاد، حتى يرجع الكل الى

(٢٧) المرجع السابق، ص ٨٦ — ٨٧.

(٢٨) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٦٦، وحول تعبير «المستبد القاهر العادل»، راجع «الرد»، ص ٣٩.

الانضواء تحت راية الخلافة العظمى».

ومع كل ذلك، وهنا أيضا، يعود الأفغاني و يتنصل من فكرة «المستبد العادل» فيقول محرر «الخاطرات» ان مريدي السيد سألوه: «ان المتداول بين الناس على لسانك: «يحتاج الشرق الى مستبد عادل»، فأجابهم: «هذا من قبيل جمع الاضداد. وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟ وخير صفات الحاكم القوة والعدل، ولاخير بالضعيف العادل، كما أنه لاخير في القوى الظالم»(٢٩) والذى يهمنا نحن شيئان: الأول أن المتداول بين الناس كان بالفعل ذلك، والثانى أن منطق المذهب أقوى من كل التراجعات اللفظية، ومنطق المذهب واضح من كل النصوص التى أثبتناها منذ قليل.

الحل الأخلاقى:

ونستطيع أن نخرج من كل ماسبق أن حل مشكلات الشرق ومصائبه، وخاصة روح التواكل وعادة تقبل الاستعباد، لايمكن أن يكون حل تربويا بالتعليم، و لن يكون حلا سياسيا، ولن يكون على الأخص اصلاحا دستوريا يعدل من النظم القائمة، و يقوم الشرقيون بنسخه عن أوربا. فأين الحل اذن؟ يبدو أنه يقوم عنده فى الاصلاح الاخلاقى أولا، وجوهر هذا الاصلاح ووسيلته هو الرجوع الى مثل عليا وفضائل سازعليها وتحلى بها السلف الصالح وأشارت بها الشريعة الحنيفة. وهكذا ستكون الحرية حرفيا ألا يخشى المؤمن فى الحق لومة لائم، ولديه من الامثلة عند السلف الصالح الكثير. وبهذا يفسر تأكيد الافغانى على رذيلة عظمى فى

(٢٩) «الخاطرات»، ص ٩٠.

رأيه، هي رذيلة الجبن، التي تخصص لها العروة الوثقى مقالة طويلة بأكملها، وذلك في عددها الأخير الذي بعده اختفت عن الصدور. وسنأتي بهذه المقالة في ملحق بهذا الفصل.

ومن جهة أخرى فان الافغاني يرى وجود صلة وثيقة بين الجبن والوهم: «الوهم روح خبيث يلابس النفس مولودا فابوه الجبن ومربيه ومنشؤه الجبن». وهو «حجاب الحقيقة وغشاء على عين البصيرة.. وله سلطان على الارادة وحكم على العزيمة، فهو مجلبة الشر ومبعد الخير»(٣٠).

والواقع أنه يمكن أن يلخص نداء الافغاني نحو الحرية في هذه الصيحة الشعرية، التي هي في آن واحد دعوة الى الشجاعة وتحريض على التمرد:

عش عزيزا أو مت وأنت كريم بين طعن القنا وخفق البنود(٣١)

ولقد كانت حياة الافغاني كلها مثالا حيا على الشجاعة وعلى التمرد، وربما كان هذا أهم مشاركاته الحقيقية ومصدر تأثيره على معاصريه. ومن أقوى المواقف الدالة على شجاعته التي لامثيل لها في عصره أنه دخل على السلطان عبدالحميد في فترة اقامته الاخيرة في الاستانة وقال له: «آتيت لاستميح جلالتك أن تقيلني من بيعتي لك، لأني رجعت عنها.. نعم بايعتك بالخلافة، والخليفة لايصح أن يكون غير صادق الوعد. بيد جلالتك الحل والعقد، وبامكانك ألا تعد، واذا وعدت وجب عليك الوفاء. وقد رجوتك بالأمر الفلاني ووعدت بأنك تمضيه ولم تفعل»، فهدأ السلطان

(٣٠) «الخاطرات»، ص ٢٧٤ ــ ٢٧٩.
(٣١) نفس المرجع، ص ١٣٦

بعد أن انتفض بشدة عند سماعه الكلمات الاولى، وأصدر أمره بما كان يطلب جمال الدين(٣٢). و يقول الافغانى عن نفسه: «اننى استطعت في حياتى أن قلت الحق ولم اكتمه، لا رغبة ولا رهبة، بل جاهرت به، وانى بلغت من الشجاعة مرتبة قلت معها بعض ما أقول»(٣٣). بل لقد كان يرغب فى الشهادة: «أنا عن نفسى غير راض، ذلك لأن الخمول قعد بي، فلم يوصلنى الى أسمى مرتبة، وهى مرتبة الشهداء»(٣٤)، ونضيف نحن أنها أعلى مراتب الشجاعة.

ولم تكن شجاعته شجاعة سياسية فقط، بل كانت كذلك، وربما فى المحل الاول، شجاعة عقلية. ولا يمكنك الا أن تحس بلهجة شخصية حين تراه يتحدث عن الحقيقة التي لا تسكن أحيانا معسكر الكثرة بينما يكون هناك أفراد برؤوسهم تحط فيهم الحقيقة و يدافعون عنها حتى ولو كان الثمن هو أعظم الآلام، وحين تراه يتحدث كذلك عن «التقليد الاعمى بدون حجة ولا برهان» (٣٥) للتقاليد المتوارثة. ولقد كان الافغانى واحدا من أوائل من حرضوا المسلمين على ممارسة حق الاجتهاد، وقد يكون أعظمهم جميعا وان لم يكن أولهم بالاطلاق. وتتميز ردوده على أهل التقليد بالصرامة والعنف، على غير أسلوب الاكثرين غيره ممن دافعوا عن حق الاجتهاد قبله، حيث فضلوا استخدام اللين، واللجوء الى الاشارة بدل التصريح، والاحتماء وراء بعض السلطان وممارسة اسلوب التقدم والتأخر، أما هو فغير هذا تماما: يضع المبدأ، وكأنه يعتبر أن محض وضع مبدأ الاجتهاد دليل أحقيته. وعلى الحجة

---

(٣٢) «الخاطرات»، ص ٦٨

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢١.

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٣.

(٣٥) المرجع ذاته، ص ٢٠٩

القائلة بأن طريق الاجتهاد لايمكن سلوكه بسبب صعوبة توفر شروطه، يرد الافغاني: «مامعنى أن باب الاجتهاد مسدود؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد؟ أو أى امام قال لاينبغي لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين، أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والاستنتاج بالقياس على ماينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه.. فمن كان عالما باللسان العربى وعاقلا غير مجنون وعارفا بسيرة السلف... الخ جاز له النظر فى أحكام القرآن وتمعنها والتدقيق فيها واستنباط الاحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس... نعم ان أولئك الفحول الائمة [أبو حنيفة ومالك و الشافعي وابن حنبل] ورجال الامة اجتهدوا وأحسنوا...ولكن لا يصح أن تعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن...»(٣٦).

وهو ينادى باللجوء الى التأويل حين يبدو القرآن الحكيم متعارضا مع نتائج العلم الحديث (أى العلم الأوربى) : «عم الجهل وتفشى الجمود فى كثير من المترددين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن برىء مما يقولون... فاذا لم نر فى القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة، ورجعنا الى التأويل...»(٣٧).

وربما كان من الممكن أن نعود بهذه المواقف كلها الى أصل أبعد، يعد ضمن المشاركات الكبرى لجمال الدين الافغانى فى تقدم الفكر الاسلامى الحديث، ذلك هو اعادته تقييم دور العقل واعطائه من جديد

(٣٦) «الخاطرات»، ص ١٧٧ — ١٧٨.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٦١.

سلطات قوية فى حياة الانسان. وقد رأى الافغانى أن العقل سيصل يوما الى اكتشاف أسرار الطبيعة، ولكن على شريطة تحريره من «قيود الجمود» التى قيدته لعصور طويلة، هذا العقل الذى هو أشرف مخلوقات الله: «ماخلق الله خلقا أشرف من العقل الذى وهبه لخليفته فى الأرض، وهو الانسان»(٣٨). ولاشك أنه ينبغى أن ننظر الى اعجابه «بالشجاعة الادبية» للدكتور شبلى شميل تحت هذا الضوء (٣٩)، وكذلك الحال الى اعجاب ارنست رينان الفرنسى بجمال الدين نفسه .

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٣٧٥.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٨٥: «اقدر لشميل قدره فى دقة بحثه وتحقيقه وجرأته على بث ما يعتقده من الحكمة، وعدم تهيبه من سخط المجموع لما يجهله من حقائق العلم».

٣
العـــدالـــة

من السهل أن يدرك القارىء لآثار الافغانى أنه يتحدث عن العدالة أكثر بكثير مما يتحدث عن الحرية. وليس فى هذا مايدعو الى العجب، فموضوع العدل من الموضوعات الاسلامية التقليدية، خاصة وأن المؤلفين الاسلاميين رأوا جميعا فى «العدل أساسا للملك». يقول الافغانى: «العدل قوام الاجتماع الانسانى و به حياة الامم، وكل قوة لا للعدل تخضع فصيرها الى الزوال»(١)، بعد أن كان قد قال مخاطبا المسلمين: «عليكم.. أن تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل اساس الكون و به قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم، وعليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره فى حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة واحكام الالفة فى المنافع الوطنية..»(٢).

و ينبغى أن يكون هدف السلطة الزمنية تحقيق «العدل المطلق»(٣) ذلك أن «السلطة الزمنية بمليكها أو سلطانها انما استمدت قوتها من الامة لأجل قمع أهل الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة، الى آخر ما فى الوازع والسلطان من المنافع العامة»(٤).

---

(١) «العروة الوثقى»، الاول، ص ١٤١.

(٢) «الخاطرات.»، ص ٤٠١، وانظر «الرد»، ص ٣٧.

(٣) «الخاطرات.»، ص ٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٧.

والدافع للسلطة الزمنية نحو تحقيق العدل هو فى المحل الاول طاعة الشريعة الاسلامية، وطاعتها الشرط الاساسى لكل حكومة، كما سبق ورأينا(٥). و يقول الافغانى: «كل فخار تكسبه الانساب، وكل امتياز تفيده الأحساب لم يجعل له الشارع أثرا فى وقاية الحقوق وحماية الارواح والاموال والاعراض، بل كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهى ممقوته على لسان الشارع، والمعتمد عليها مذموم والمعتصب لها ملوم»(٦). ونلاحظ هنا أسس كون الافغانى معارضا للحركات القومية، وهذا وعنوان المقالة التى تأتى فيها هذه الكلمات، هو «الجنسية والديانة الاسلامية».

و يوضح الافغانى مصدر وجوب الطاعة نحو السلطة الزمنية: فان النفوس اذا اعتمدت، جميعا على «حاكم تتصاغر لديه القوى وتتضائل لعظمته القدرة وتخضع لسلطته النفوس بالطمع، وتكون بالنسبة اليه متساو ية الاقدام، وهو مبدأ الكل وقهار السموات، والارض، ثم يكون القائم من قبله بتنفيذ أحكامه أى الحاكم الأرضى مساهما للكافة فى الاستكانة والرضوخ لاحكام أحكم الحاكمين، فاذا أذعنت الانفس بوجود الحاكم الاعلى، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه وهو الحاكم الارضى لعامتهم فى التطامن لما أمر به، أطمأنت فى حفظ الحق ودفع الشر الى صاحب هذه السلطة المقدسة وهو الحاكم الارضى أيضا واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة اليها» (٧). والقارىء المنتبه سيجد فى هذا وضعا جديد لنظرية «الحكم الالهى».

ولكن ما هى على الدقة طبيعة العدالة المطلوبة من الحكومة؟ اذا

(٥) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٥.

(٦) «العروة الوثقى»، ص ٣٦ — ٣٧.

(٧) المرجع نفسه، ص ٣٥

تفحصنا النصوص الافغانية عن قرب وجدنا أن فكرة جمال الدين عن تلك العدالة لا تقل فقرا عن تصور النظرية السياسية التى أخذ بها حكام المسلمين فى هذا الجانب . فالعدل المطلوب ما هو فى النهاية الا «نسف العدوان الظاهر ورفع الظلم البين»، وهذه هى وظيفة الحكومة(٨)، وهو تصور سلبى كما هو واضح.

وقد نجد أحيانا تعبيرات فخيمة كتلك التى سبق لنا رؤيتها من أن «العدل أساس الكون و به قوامه»(٩)، وماشابه ذلك، ولكن الواقع أن هذا كله لايجاوز الحدود الضيقة لتعبير آخر، ألا وهو «حفظ الحق ودفع الشر»(١٠)، وهو مايعنى بعبارة أخرى: المحافظة على الاوضاع القائمة كما هى. وصحيح أن هذه العدالة تحتوى ضمنا على التحذير من ارتكاب الظلم، ولكن ماذا ستكون اذن تلك «العدالة» التى ينسبها السيد جمال الدين الى الاتراك على ما يقول صاحب «الخاطرات»: التزم الاتراك والسلاطين العظام منهم جانب الدين، وكان على منصة المشيخة الاسلامية علماء أعلام... يصدر السلطان وأكابر دولته عن رأيهم و ينزل عن حكمهم، فعدلوا فى الرعية وأمنوا من دخل فى ذمتهم.»(١١)؟

والواقع أنه من المستحيل بالفعل، أو يكاد، ان تجد عند جمال الدين الافغانى فكرة واضحة المعالم ومفصلة عن مضمون العدالة، وذلك اكتفاء بتكرار «الكلمة» ذاتها، وكأن محتواها ومعناها واضحان وضوح نور الشمس، فلا حاجة بها الى تحديد. وهو يشير مرات عديدة الى «ميزان عدل

(٨) «الرد»، ص ٧٧.

(٩) «الخاطرات»، ص ٣٧.

(١٠) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٥.

(١١) «الخاطرات»، ص ٢٢٥.

الله»(١٢)، والى القاعدة المشهورة الخاصة «بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر»(١٣)، والى المساواة التى أكدت عليها الشريعة الاسلامية(١٤)، والى «الاعتدال» باعتباره صنوا للعدل (١٥)، والى «الامن والراحة» باعتبارهما نتيجتين ضرورتين له (١٦)، والى نموذج «العدالة الشرعية» كما تجسد فى سيرة الخلفاء الراشدين(١٧)، والى حب العدالة الذى كان عند «أجدادنا» بصفة عامة»،(١٨) نعم تجد عند الافغانى كل هذه الاشارات، ولكنك اذا تمعنت فيها لتضع يدك على شىء صلد فلن تجد الا تعبيرات يدق أغلبها أجراس الخطابة و «الانشاء»، كما سبق ورأينا من قبل في نص أثبتناه(١٩).

و يبدو أنه يحدد القول على نحو أكبر حين يحاول تفسير الاية القرآنية الرئيسية فى هذا الصدد، وهى «ان الله يأمركم بالعدل والاحسان»، فيذهب الى أن معنى هذه الآية هو: «اعطاء كل ذى حق حقه ووضع الاشياء فى مواضعها وتفويض أعمال الملك للقادرين على أدائها مما يوجب صيانة الملك وقوة السلطان و يشيد بناء السلطة، ويحكم دعائم السطوة، ويحفظ نظام الداخل من الخلل و يشفى نفوس الامة من العلل. هذا مما تحكم به بداهة العقل، وهو عنوان الحكمة التى قامت بها السموات والارض وثبت

(١٢) المرجع السابق، ص ١٤٥، ١٦٠، ١٦١، ٢١٧.

(١٣) «العروة الوثقى»، ص ٢٠٠.

(١٤) المرجع السابق، ص ٣٥، ٣٨.

(١٥) نفس المرجع، ص ١٤١، ١٩٨.

(١٦) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ٤٠، ٤١.

(١٧) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٨.

(١٨) «الخاطرات»، ص ٣١٩.

(١٩) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ١٩٢.

بها نظام كل موجود وهو العدل المأمور به على لسان الشرع فى قوله «ان الله يأمركم بالعدل والاحسان»(٢٠) ثم يضيف: «كما أن الجور عن الاعتدال والميل عن سبيل الاستقامة فى كل جزء من أجزاء العالم يوجب فناءه واضمحلاله، كذلك الجور فى الجمعيات البشرية يسبب دمارها. لهذا حثت الاوامر الالهية على العدل وكثر النهى فى الكتاب المجيد عن الظلم والجور. والحكام أولى من توجه اليه الاوامر والنواهى فى هذا الباب: العدل هو الحكمة التى امتن الله بها على عبادة وقرنها بالخير الكثير، فقال «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا، وهى مظهر من أجل مظاهر صفاته العلية، فهو الحكم العدل وهو اللطيف الخبير»(٢١).

ولكن مضمون هذا كله مضمون فقير، فضلا عن طابعه الخطابى، حتى أن الافغانى وجد يوما أنه يستطيع أن يضع تصوره عن العدالة فى كلمات أربع للخليفة عمر بن الخطاب: «نعم تسنى للفاروق أن يأتى على خير نتائج الاحكام وما ينتظره الناس على اختلاف طبقاتهم من عدل الحكام بأربعة كلمات حيث قال للمغيرة بن شعبة حينما ولاه: يامغيرة، ليأمنك الابرار وليخفك الأشرار»(٢٢)، وهذا المعنى يعود الى أربعة أخر للافغانى: «حفظ الحق ودفع الشر»، وقد مرت علينا.

أما اذا أدرنا انتباهنا الى مفهوم الافغانى عن شروط الحاكم العادل وواجباته فسنجده، أغنى شيئا ما من مفهومه عن العدالة ذاتها وأكثر تفصيلا. فالحاكم العادل ينبغى أن يكون خاضعا للشريعة، وألا يتبع هواه،

---

(٢٠) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٢١) نفس المرجع، ص ١٦٦.

(٢٢) «الخاطرات»، ص ٣٠١.

وألا تكون بينه و بين المؤمنين فروق، وألا تكون له ميزات خاصة عليهم، وأن يتبع رأى العلماء العارفين بأحكام الشريعة (٢٣). كذلك فان تصور الافغانى عن مصالح الدولة وواجباتها كان تصورا واضحا بعض الشيء.

يقول فى «رسالة الرد على الدهريين»(٢٤): «الامم فى رفاهتها والشعوب فى راحتها وانتظام أمر معيشتها محتاجة الى الحكومة بأى أنواعها اما جمهورية أو ملكية مشروطة أو ملكية مقيدة والحكومة فى أى صورها لا تقوم الا برجال يلون ضروبا من الاعمال فمنهم حراس على حدود المملكة يحمونها من عدوان الاجانب عليها و يدافعون الوالج فى ثغورها وحفظة فى داخل البلاد يأخذون على أيدى السفهاء ممن يهتك ستر الحياء ويميل الى الاعتقاد من فتك أو سلب أو نحوهما ومنهم حملة الشرع وعرفاء القانون يجلسون على منصات الأحكام لفصل الخصومات، والحكم فى المنازعات، ومنهم أهل جباية الأموال يحصلون من الرعايا ما فرضت عليهم الحكومة من خراج مع مراعاة قانونها فى ذلك ثم يستحفظون مايحصلون فى خزائن المملكة وهى خزائن الرعايا فى الحقيقة وان كانت مفاتيحها بأيدى خزنتها ومنهم من يتولى صرف هذه الأموال فى المنافع العامة للرعية مع مراعاة الاقتصاد والحكمة كانشاء المدارس والمكاتب وتمهيد الطرق و بناء القناطر واقامة الجسور واعداد المستشفيات. و يؤدى ارزاق سائر العاملين فى شؤون الحكومة من الحراس والحفظة وقضاة العدل وغيرهم حسبما عين لهم وهذه الطبقات. من رجال الحكومة الوالين على أعمالها انما تؤدى كل طبقة منها عملها المنوط بها بحكم الامانة فان خزيت أمانة أولئك الرجال وهم أركان الدولة سقط بناء

(٢٣) انظر كل هذا، «العروة الوثقى»، الأول، ص ٣٧ — ٣٩، ٤٠، ١١٠، ١٦٤، الثانى، ص ٤٠، «الرد»، ص ٤٣، «الخاطرات»، ص ٣٧، ٣٩، ٥٢٢.

(٢٤) «الرد»، ص ٤٣ — ٤٤، وانظر «العروة الوثقى»، الثانى، ص ١١٠—١١١.

السلطة وسلب الامن وزاحت الراحة من بين الرعايا كافة وضاعت حقوق المحكومين وفشا فيهم القتل والتناهب ووعرت طرق التجارة وتفتحت عليهم أبواب الفقر والفاقة وخوت خزائن الحكومة وعميت على الدولة سبل النجاح».

ولكن الامور ليست بالبساطة التي قد تتبادر الى ذهن القارىء: فالافغاني شخصية معقدة التركيب متعددة الجوانب، واذا كنا قد ذكرنا فيما سبق من صفحات آراء الافغاني العالم الديني، فان له آراء أخرى ومواقف بقدر ما فيه من جوانب أو قل بقدر ما فيه من «شخصيات». فقد كان الى جانب المدافع عن آراء أهل السلف الصالح، كان رجل عصره، وهنا ستجده يتحدث حديثا مختلفا بعض الشيء عن ذلك الذى رأيناه من قبل.

انظر اليه مثلا وهو يتحدث باعتباره «ماسونيا»: «أول ما شوقني في بناية الأحرار [يقصد منظمة الماسونيين] عنوان كبير خطير: حرية، مساواة، اخاء، غرض «منفعة الانسان، سعى وراء دك صروح الظلم، تشييد معالم العدل المطلق».. هذا ما رضيته من الوصف للماسونية وارتضيته لها، ولكن مع الاسف أرى أن جراثيم الأثرة والانانية وحب الرياسة..»(٢٥)، ويأخذ في التعبير عن خيبة أمله مع من رأى من اعضاء التنظيم. لأن تصوره عن الماسونية كان التالي: «اذا لم تدخل الماسونية في سياسة الكون، وفيها كل بناء حر، واذا آلات البناء التي بيدها لم تستعمل لهدم القديم وتشييد معالم حرية صحيحة واخاء ومساواة، وتدك صروح الظلم والعتو والجور، فلا حملت يد الأحرار مطرقة حجارة.»..(٢٦)».

(٢٥) «الخاطرات»، ص ٤٢.
(٢٦) الخاطرة، ص ٤١.

وقد رأى فيه أتباعه حكيما اجتماعيا من «أعظم حكماء هذا العصر»(٢٧)، فيما ظنوا، والحق أن الأفغاني كان شديد الاهتمام بما يمكن أن يسمى بالمشكلات الاجتماعية بوجه عام، وله مواقف بشأن التربية والمرأة وطبيعة العلاقات الاجتماعية. ولن نفصل القول في هذا، انما الذي يهمنا هنا هو أن العدل ليس ضرورة سياسية وحسب، بل كذلك، وربما أولا، فضيلة أخلاقية.

و ينظر الأفغاني الى الفضائل بعامة نظرة «اجتماعية» سواء على المستوى الفردى أو المستوى الجمعي: «الفضائل سجايا للنفس من مقتضاها التأليف والتوفيق بين المتصفين بها، كالسخاء والعفة والحياء ونحوها... وعلى هذا النحو يكون الامر فى الاشخاص الكثيرة، فالفضائل هي مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية وعروة الاتحاد بين الآحاد» (٢٨). واين مكان العدل فى الفضائل؟ «**مجموع الفضائل هو العدل فى جميع الأعمال**، فاذا شمل طائفة من نوع الانسان وقف بكل من آحادها عند حده فى عمله لا يتجاوز بما يمس حقا للآخر فيه، فبه يكون التكافؤ والتآزر»(٢٩). والفضائل التي تنتج هذا الأثر، أي التآلف والاتحاد هي: «التعقل والتروى وانطلاق الفكر من قيود الاوهام والعفة والسخاء، والقناعة والدماثة والوقار، والتواضع وعظم الهمة والصبر والحلم والايثار، والنجدة والسماحة والصدق والوفاء والامانة، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والعفو والرفق والمروءة والحمية، وحب العدالة والشفقة» (٣٠). وأكثر ما يرتبط العدل

---

(٢٧) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٢٨) «العروة الوثقى»، الأول، ص ١٩٠.

(٢٩) نفس المرجع، ص ١٩٠ ــ ١٩١.

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٩٤ ــ ١٩٥.

بالشفقة و بالسلم والرحمة، وهي من اصول الدين (٣١).

ومن أظهر المواقف التي اتخذها جمال الدين الافغاني باعتباره «حكيما اجتماعيا» أكثر من كونه مفكرا دينيا، الهجوم على استغلال الحكام فى شتى الممالك الاسلامية للضعفاء من الاهالى وظلمهم اياهم، وعلى اهمال الاغنياء القيام بواجباتهم بل ووقوفهم فى صف المعتدي الاجنبي حيث كانوا. وما من شك فى أن هذا الموقف هو أهم ما شارك به جمال الدين فى الحياة السياسية والاجتماعية فى مصر وعلى الأخص ما بين عام ١٨٧٧ و ١٨٧٩ حين طرد من مصر (وقد دخلها مرة فى عام ١٨٦٩ و بقى فيها لمدة أسابيع ثم عاد اليها ليقيم فيها اقامته الثانية عام ١٨٧١ وهي التي امتدت حتى سنة ١٨٧٩).

و يكفى هنا أن ينظر القارىء فى نص يروى عن خطبة للافغاني فى المصريين كانت لاشك جديدة على مسامعهم لجرأتها البالغة: «انكم معاشر المصريين قد نشأتم فى الاستعباد، وربيتم بحجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون مذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين، تسومكم حكوماتهم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وانتم صابرون بل راضون، وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بما يتحلب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط، وأنتم فى غفلة معرضون.. تناو بتكم أيدى الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيس والمماليك والعلويين، وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه، ويهيض عظامكم بأداة عسفة، وأنتم كالصخرة الملقاة فى الفلاة، لا حس لكم ولا صوت. انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس

(٣١) «العروة الوثقى»، ص ١٤٤.

وآثار ثيبة ومشاهد سيوه وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم.. هبوا من غفلتكم، اصحوا من سكرتكم، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول، عيشوا كباقى الأمم أحرارا سعداء، أو موتوا مأجورين شهداء» (٣٢).

وقد خطب جمال الدين مرة فى الاسكندرية، وكان مما قال: «أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة اتعابك؟»(٣٣)

هل هذا نداء من أجل الثورة أم تحريض على التمرد؟ فلنقل، مستخدمين لغة أكثر تواضعا، انه دعوة الى العصيان، أو قل حتى انها دعوة الى الرفض، وكل كلمة من هذه الكلمات أقل من سابقتها درجة فى الشمول والجذرية. وربما كان هذا فى نهاية الامر متفقا مع نزعة الافغاني المركزية، وهي فى جوهرها نزعة محافظة فلم يكن يخطر بباله أن يدعو الى تغيير جذرى، الى تغيير كل شيء، بل كان كل ما يشغله هو تغيير الاتجاه وحسب، تغييرا يعود بالامة الى طريق السلف الصالح. ومن هنا يتبين خطأ المفسرين، وكذب بعضهم، حين تحدثوا عن الافغاني على أنه داعية الثورة. وللبعض عذرهم، فهناك عنده ما يدل على ذلك، ولكن فرق بين ثورة وثورة، والثورة هي التغيير من الجذور.

وقد استمر على فضحه للقوى الاستغلالية فى مصر من خلال مقالات «العروة الوثقى» التي أصدرها فى باريس خلال سنة ١٨٨٤

---

(٣٢) «تاريخ الاستاذ الامام»، الجزء الاول، ص ٤٦ ــ ٤٧.

(٣٣) عثمان أمين، «رائد الفكر المصرى»، ص ٢٢.

بالتعاون الوثيق مع محمد عبده، وهي المقالات، التي الهبت صدور الناس، فى مصر وفى الشام وفي غيرهما من بلاد المسلمين. وقد جاء فى العدد الاول من الجريدة تحديد أهدافها ومنهجها، و يستدل منه أنها ربطت ربطا وثيقا بين الظلم الداخلي (ظلم الحكام والظلم الاجتماعي بأشكاله ومصادره المتنوعة) و بين الظلم الخارجي (الغزو الانجليزى ليس لمصر فقط ، وبل وكذلك للسودان والهند، وان كان اهتمام الجريدة بمصر يأتى فى الصدارة الأولى). تقول في سطورها الاولى: «خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت، بدأت، على طرق ربما لا تنكرها الانفس ثم التوت. أو غل الاقو ياء من الامم فى سيرهم بالضعفاء... و بلغوا بهم من الضيم حدا لا تحمله النفوس البشرية» (٣٤).

ثم تضيف المقالة الأولى: «بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته، و وصل العدوان فيهم نهايته، وادرك المتغلب منهم نكايته، خصوصا فى المسلمين منهم. فنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا وذو و حقوق فى الامرة حرموا حقوقهم ظلما، وأعزاء باتوا أذلاء وأجلاء أصبحوا حقراء وأغنياء أمسوا فقراء.. وأسود تحولت نعاما. ولم تبق طبقة من الطبقات، الا وقد مسها الضرر من افراط الطامعين فى أطماعهم». (٣٥).

وتهاجم «العروة الوثقى»، كما أشرنا، الجميع، من الخديوي فى مصر الى الانجلين، ومن الاغنياء الى كبار الموظفين، وقد يكون الحاكم فى خفى أمره رئيس السارقين» (٣٦). أما عن الخديوى توفيق فتقول «العروة الوثقى»: «ابيضت عين الدهر وامتقع لون الزمان حتى أن بعضا من

(٣٤) «العروة الوثقى»، الاول، ص ١.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ٤.

(٣٦) «الرد»، ص ٧٨

المسلمين على حكم الندرة يعز عليهم الصبر و يضيق منهم الصدر لجور حكامهم وخروجهم فى معاملتهم على أصول العدالة الشرعية، فيلجأون للدخول تحت سلطة أجنبية... (٣٧). وعن الوزير الارمني نو بار باشا تقول «الخاطرات» استمرارا «للعروة الوثقى»: «فاذا رأيت مثلا نو بار باشا الارمني يعمل على نكاية مصر وما يضير المصريين، وقد تبوأ رياسة النظار فيهم، وليس بينه و بينهم أقل جامعة، حتى أنه لو باع مصر بأبخس الا ثمان فهو الرابح، ولا يخسر فى هذا البيع ملة ولا وطنا ولا جنسا» (٣٨).

أما كبار الموظفين فانهم عن المصلحة العامة لاهون ولا ينتبهون الا الى الحصول على فوائد ذاتية، ولو بثمن الخيانة. فتقول «العروة الوثقى» عن «الشرف»: «كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس، الا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون. فئة ترى الشرف فى تشييد القصور، والتعالى فى البنيان وزخرفة الحوائط والجدران، ووفرة الخدم والحشم، واقتناء الجياد، وركوب العربات، وفئة أخرى تتوهم أن الشرف فى لبس الفاخر من الثياب... وفئة تتخيل الشرف في الألقاب والرتب كالبيك والباشا، أو فى الوسامات المعروفة بالنياشين... حتى أنك ترى الرجل يسلب مال أخيه، و ينهب ثروة أقاربه وذو يه، أو بني ملته ومواطنيه، ليشيد بما يصيب من السمت قصرا، و يرفع بناء و يزخرف بيتا، و يقيم له حراسا من المماليك، وخفراء من الغلمان، و يظن بذلك أنه نال مجدا أبديا وفخارا سرمديا.. ومنهم ثالث يسهر ليله و يقطع نهاره، بالفكر فى وسيلة ينال بها لقبا من تلك الالقاب.. وسواء عنده الوسائل يطلبها أيا كان نوعها، وان أفضت الى

---

(٣٧) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٨ — ٣٩.

(٣٨) «الخاطرات»، ص ٢٤٩ — ٢٥٠.

خراب بلاده، أو تذليل أمته، أو تمزيق ملته، وعنده أنه رقى الذروة من معنى الشرف» (٣٩).

وتضيف الجريدة فى مكان آخر عن الخيانة: «لسنا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقد و يسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس)، بل خائن للوطن من يكون سببا فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن.. ذلك هو الخائن فى أي لباس ظهر وعلى أي وجه انقلب. القادر على فكر يبديه، أو تدبير يأتيه، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه، فهو الخائن... (٤٠). والواقع أن المقصود هنا انما هو الخديوى توفيق و وزرائه وعلى رأسهم نوبار وأعوانه وأظهرهم سلطان باشا.

و يشارك كبار الموظفين فى الخيانة الاغنياء الذين لاتحركهم الا الأنانية: «رب غني فى مصر يملك مزارع واسعة واقطاعات كثيرة (أبعاديات وجفالك)، فيركن الى ما تفيض عليه من الرزق و يطمئن قلبه من جهة معيشته ومعيشة أبنائه من بعده، فيستوى عنده أجناس الحاكمين، ولا يبالي بولاية الانجليز على بلاده، حيث سلم له قوته» (٤١).

و بينما الخديوي والحكام والاغنياء فى واد، يعيش الاهالى فى واد آخر اسمه وادى البؤس: «عامة الاهالى فى الديار المصرية بين فقر كاد يفضى الى قحط واختلاف فى النظام وضعف فى السلطة وخبط فى الاحكام، كادت تؤدى الى يأس من الاصلاح... (٤٢). «واشتدت

(٣٩) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ٩٣. وانظر فى ترف الاقوياء ص ١٦٣، جزء أول، ص ٣٨.

(٤٠) «العروة الوثقى»، الثانى، ص ٢٢٣ — ٢٢٤.

(٤١) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٢٢٥ — ٢٢٦.

(٤٢) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٦.

الحاجة بالفلاحين الى ما يعوض عليهم ماشية الحراثة بعدما اغتالها التيفوس وما يجددون أو يصلحون به آلاتهم الزراعية... فعميت عليهم السبل وضاقت بهم المسالك، ولم يجدوا لسد حاجاتهم سبيلا. ففسدت الزراعة.. وأعدم المزارعون قاطبة الا نزريسير من حفظة الكنوز أو المستأثرين بأموال الكافة نهبا وسلبا». (٤٣) ووقع الفلاح بين قبضتين: قبضة الحكومة وقبضة المرابى الاجنبي: «الحكومة مضطرة لطلب الأموال وملجأة الى تكليف الفلاحين بدفع ما عليهم، والأجانب قائمون على اقتضاء ديونهم منهم.. [وهكذا] تنعاب أغربة الدلالين فى فناء ديوان الحقانية على خراب بيوت الفلاحين: هذا ينادى على بيع أراضيه بأسرها، وهذا ينعق عليه ببيع بعضها، والآخر بالحجر على أملاكه... »(٤٤).

وقد انتبهت الجريدة الى الاستغلال الاقتصادى الذي يمارسه الاحتلال الانجليزى وفضحت أمره، ليس في مصر وحسب بل وفى الهند وأيرلندا، و بينت أن بداية الاستعمار هو التجارة،كما فعلوا فى الهند(٤٥). وحين تمكنوا من امرها فها هو ما فعلوه: «من ساح فى المستعمرات الانجليزية كالبلاد الهندية ونحوها، تبين له أن الاهالى فى تلك الممالك حملوا من أثقال الضرائب وأوتار الرسوم الدائمة والمؤقتة ما لا يعرف له غاية ولا يؤخذ فيه بقياس، حتى سقطوا فى مهواة من الفقر لايجدون منها خلاصا». وهو يقول هذا ردا على من قد تسمح له سذاجته بأن يظن أن طلب بريطانيا فى ذلك الوقت (١٨٨٤) تنقيص فائدة الدين المصرى هو بدافع الحرص على «راحة المصريين وتخفيفا لثقل الدين على الخزينة المصرية وتوصلا لرفاهة

(٤٣) نفس المرجع، ص ٢٣.

(٤٤) نفس المرجع، ص ٢٠٤.

(٤٥) «العروة الوثقى»، الاول، ص ١٤٩.

الاهالي وتوسيع دائرة ثروتهم»، كلا بل: «تريد حكومة بريطانيا أن تسود على مصر وتستعبد أهلها، وترى أن بقاء الحالة المالية على أصولها السابقة يرجع بالمنفعة على الدائنين من الامم المختلفة، فلا يكون حظ الخزينة الانجليزية الخاصة من ثروة مصر وافر.. فهى تسعى لفائدتها الخاصة ليس الا» (٤٦). وكذلك فان احداث المقاومة الايرلندية فى ذلك الوقت للاستعمار الانجليزى لها هو أقوى دليل على كذب ادعاءات الانجليز بأنهم يذهبون الى حيث يذهبون من اجل المدنية. فتقول «العروة الوثقى» تحت عنوان «ايرلندا»: «في كل يوم يقيم الانجليزى برهانا منطقيا ودليلا جدليا على أنه ما ذهب الى مصر الا بقصد الراحة ووضع قواعد العدالة. ولكنه كلما رتب مقدماته لاقناع السذج بقضاياه المشهورة، عارضه الايرلنديون ببراهين عملية» (٤٧)، وهي هجماتهم المسلحة علي الأبنية والجسور والسكك الحديدية فى ايرلندا المحتلة.

وما من شك فى أن الصفحات السابقة تثبت بالدليل القاطع وقوف الافغاني ضد الاستعمار الاقتصادى وضد الاستغلال الاجتماعي كذلك فى صورته القائمة. ولكن هل كان له موقف ايجابي بشأن طريقة تحقيق ضد الاستغلال الاجتماعي، أي تحقيق العدالة الاجتماعية؟ يقول مترجمو جمال الدين انه قال بالاشتراكية، كما أسرع عارضو الاشتراكية وقت كانت مذهبا رسميا فى مصر منذ أعوام الى نصوص جمال الدين وأخذوا منها كل ما يناسبهم، ولكن النظر المدقق فيها يجد أن الغموض هو سمة مواقف جمال الدين أو قل ان سمتها هو الازدواجية على الأقل. ونظرا لطرافة هذه المواقف

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٠٨ — ٢٠٩.

(٤٧) المرجع نفسه، الاول، ص ٥١، وراجع مقال «العدالة الانجليزية»، الثانى ص ٤٨، وما بعدها.

فسنأتي بنص حولها في ملحق هذا الفصل ونقدم لنصوصه بأهم ملاحظاتنا على الموضوع.

ونقول من الآن ان الحل الحقيقي في نظر الافغاني لمقاومة الاستغلال واقامة قواعد «العدل المطلق»، انما هو الحل الاخلاقي القائم على الانقياد لأحكام الشريعة. و يبدو للناظر في مجمل أقوال الافغاني أنه يرى العلة الكبرى لشرور الامة انما هي رذيلة الانانية، وهي المسئولة عن كل الفساد الذي يعاني منه جهاز الحكم الاسلامي و بالتالي المجتمع الاسلامي. فانظر الى مصر مثلا، وستجد أن الانجليز يعتمدون في بقائهم على الخديوي توفيق، وهذا لا هم له الا التمتع بسلطة صورية على رأس البلاد، فلولا أنانيته لوجب عليه أن يتنحى عن الملك وأن يموت شهيدا في سبيل دينه و وطنه(٤٨). ولهذا فان ما سينقذ الأمة انما هي «جمعيات يتولى أمرها أناس يأخذون على أنفسهم الابية عهدا أن لا يقرعوا بابا لسلطان، ولا يضوضعهم الحدثان، ولا يثني عزمهم الوعيد، ولا يغرهم الوعد بالمنصب، ولا تلهيهم التجارة ولا المكسب، بل قوم يرون في المتاعب والمكاره بنجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم، وفي عكسه المغرم»(٤٩). وهكذا فان المهم هو قيام رجال تتوفر فيهم الفضيلة المقابلة لرذيلة الانانية، أي فضيلة الايثار، أو قل على الاقل فضيلة النزاهة(٥٠)

---

(٤٨) «العروة الوثقى»، الثاني، ص ١٠٩.

(٤٩) «الخاطرات»، ص ١٣٧ ــ ١٣٨.

(٥٠) «العروة الوثقى»، الاول، ص ٣٧، ٦٩.

خاتمة

نستطيع أن نخرج من عرضنا السابق بنتيجتين. الاولى: انه يمكن أن نميز عند الافغاني، كما أعلن عن نفسه للعموم، بين موقفين متمايزين: الموقف الاول هو موقف المدافع عن تراث الاسلام والعقائد التقليدية كما بدت، نظرا وعملا، خلال العقود الاولى من الدولة تحت حكم الرسول والخلفاء الراشدين. والموقف الثاني هو موقف الرجل العصرى الذي يستخدم لغة علمانية الى حد كبير أو صغير. هذه هي النتيجة الاولى، أما الثانية فهى أنه على حين تحتل فكرة الحرية مكانا ضئيلا الى حد ما بين اهتماماته النظرية، وأنه يفهم من هذه الكلمة على الاخص الحرية القومية أو قل حرية الامة، أو الامم، الاسلامية بازاء الغزو الاوربي من جهة وبازاء السلطات الاستبدادية للحكام المسلمين نفسهم، نقول على حين أن هذا هو حال مفهوم الحرية عنده، فانه يهتم أكثر كثيرا بفكرة العدالة، ومع ذلك فان مضمون هذا المفهوم عنده، من حيث هو مسلم سلفى، مضمون فقير التفاصيل ويكاد يختزل الى محض المعنى اللغوى للعدل، وهو السير على الطريق المستقيم بغير العدول عن أوامر الشريعة. ولكنه، من حيث كونه رجلا ابن عصره، يضفى على هذا المضمون طابعا اجتماعيا بمعنى ما من المعاني، وذلك حين يهتم مثلا بمصير الفلاح وينده بأنانية الأغنياء.

أما توصيفه لامراض المجتمع «الشرقى» فانه توصيف أخلاقي، وليس سياسيا ولا اقتصاديا، وستكون كذلك وصفته من أجل علاجه. ومع ذلك فان الحل الخلقى الذي يقترحه حل ايجابى فى بعض جوانبه يقوم على العمل وليس على الاكتفاء بالنوايا الحسنة فقط، كما يريد الأكثرون من السذج.

والحق أن الافغاني انما هو أولا، وربما أخيرا، رجل عمل وليس رجل نظر، ورجل عمل سياسى قبل أن يكون رجل اصلاح ديني. بل يمكنك أن تقول انه كان رجل اصلاح ديني لأنه كان رجل عمل سياسي، حيث عرف للدين مكانته العظمى فى حياة من كان يتحدث اليهم، فلا حركة في المجتمع الا بتحريك الأوضاع والمفاهيم الدينية، فهى اذن وسيلة لاغاية فى نهاية الأمر.

واذا قلت أن الافغاني كان رجل عمل فى المحل الاول، فانه تنتج عن هذا نتيجة هامة. أنه لم يكن يحتاج الى اعلان مذهب متسق واحد ثابت. على طريقة «الحكماء»، بل لم يكن يمكنه أن يكون له مذهب متسق واحد ثابت. والسبب فى هذا وذاك أن العمل متغير وكذلك ينبغى أن تكون مواقف المهتم بالعمل. وهذه ربما كانت الكلمة المناسبة: فلعل الأفغاني لم يكن له مذهب بالمعنى الدقيق، بل كانت له مواقف، دينية وسياسية واجتماعية وفكرية. ولم يكن الافغاني، فيما بدا لنا، يهتم كثيرا «بحقيقة» مواقفه النظرية، فبعضها ساذج وبعضها خاطىء وبعضها يبدو وكأنه لا تمليه الا الرغبة فى الانتصار على الخصم بأي ثمن، وأعظم مثال على ذلك هو رسالته فى «الرد على الدهريين». ولنقل نفس الشيء بلغة مختلفة: إن مواقفه النظرية المعلنة لم تكن تدفع اليها رغبة البحث عن الحقيقة أو ما شابه ذلك، بل كان دافعها أن تكون وقودا للعمل، وللعمل المنتج الفعال.

ومركز الاهتمام فى هذه المواقف النظرية هو حال الأمة الاسلامية فى عصره والوسائل الكفيلة بانهاضها من كبوتها. والحق أن الافغاني لم يكن على الدقة المجدد رجل التحديث، لأنه كان على الادق «رجل الرفض»،

والذي كان يريد لم يكن هو «الجديد»، بل كان الشيء «المختلف»، وهذا المختلف لم يكن الا الرجوع الى وضع فكرى وعقائدى وسياسى واجتماعي هو الذى شهده عصر الخلفاء الراشدين. ولنقل فى كلمات أخرى: لقد كان يريد العودة الى البساطة والى النقاوة التي رأى أنها ميزت عهد السلف الصالح. ومن هذه الوجهة يكون الأفغاني «محافظا» شديد المحافظة وأبعد ما يكون عن «التجديد» وعن «التحديث».

ملاحق

هذه ثلاثة نصوص لجمال الدين الأفغاني حول بعض مواقفه الأساسية فى السياسة والاجتماع، وهي تعبر عنها تعبيرا جيدا، وتعطى للقارىء بصورة أخص مذاق حديثه، وقد كان فريدا.

أما الأول فيتناول نظام الحكم الاستبدادى، وقد نشره الاستاذ محمود أبو رية فى كتابه «جمال الدين الافغاني» (ص ٨٣ من طبعة دار المعارف سنة ١٩٧١)، وذكر أنه أخذه عن جريدة «مصر» التي كان يصدرها أديب اسحق. و يتمتع هذا المقال، و يغلب أن يكون حديثا، بخصائص أسلوب الأفغاني، وفيه بعض أفكاره المركزية أثناء اقامته فى مصر.

أما النص الثاني، فنشر فى «العروة الوثقى» وقد أتينا به للدلالة على ما ذهبنا اليه من أن الحل الذي كان يفكر فيه الأفغاني لمشكلات الشرق جميعا، انما هو الحل الأخلاقى. ولكن القارىء سيلاحظ فيه كذلك تأكيد الأفغاني على كرامة الانسان.

أما النص الثالث، فهو نص غاية فى الأهمية من الوجهة التاريخية، يضع فى كلمات قلائل أهم القضايا التي سيستخدمها، أو يكررها، الاشتراكية أو انصارها على السواء، وان كان خصومها سيجدون عند لأفغاني أهم المصطلحات التي سيكررونها الى اليوم (ولا ننسى أن كثيرا لمفكرين المصريين وغيرهم سيتصلون بالافغاني خلال اقامته الأخيرة

في تركيا)، على حين أن أنصارها سيجدون عنده القبول الاسلامي للاشتراكية كما رآها الأفغاني فى آيات القرآن وفى سلوك الرسول والصحابة. ومن جهة أخرى، فان هذه الازدواجية تظهر في اعراض الافغاني عن «اشتراكية الغرب» واقباله على «الاشتراكية الاسلامية»، وفى حديثه عن العمال بلغة أنه يحركهم الانتقام والحسد مع اظهار العطف عليهم فى نفس الوقت، وفى الوقوف موقف المؤنب لأهل الثراء مع النصح لهم بما فيه مصلحتهم. بعبارة أخرى، تحوى هذه السطور العجيبة خلاصة موقف الصفوة القادرة فى «الشرق» كله من الاشتراكية: **نعم ولا**: أو كل : **لا، ونعم**.

وقد رتبنا هذه النصوص الثلاثة بحسب تاريخ ظهورها على الناس: الأول عام ١٨٧٩، والثاني عام ١٨٨٤، والثالث (شفاها) أثناء اقامة الأفغاني الأخيرة فى الأستانة ما بين ١٨٩٢و ١٨٩٧.

(١)
الحكومة الاستبداديه (١)

ان طول مكث الشرقيين تحت نير المستبدين الذين كانت اختلاف أهوائهم الناشىء عن تضاد طبائعهم وسوء تربيتهم مع عدم وجود رادع يردعهم، ومانع يمنعهم وقوة خارجية تصادمهم في سيرهم، سببا أوجب التطاول على رعاياهم وسلب حقوقهم، بل اقتضى التصرف في غرائزهم وسجاياهم، والتغير في فطرتهم الانسانية حتى كادوا لا يميزون بين الحسن والقبيح، والضار والنافع، وأوشكوا ان لا يعرفوا أنفهسم وما انطوت عليه من القوى المقدسة، والقدرة الكاملة، والسلطة المطلقة على عالم الطبيعة، والعقل الفعال الذي تخضع لديه البسائط والمركبات، ويطيع امره النافذ جميع المواليد من الحيوان والنبات، وان امتداد زمن توغلهم في الخرافات التي تزيل البصيرة، وتستوجب المحو التام والذهول المتفرق، بل تستدعي التنزل الى الرتبة الحيوانية، ومداومتهم من أحقاب متتالية على معارضة العلوم الحقيقية التي تكشف عن حقيقة الانسان، وتعلمه بواجباته، ومايلزمه في معاشه، وتبين له الاسباب الموجبة للخلل في الهيئة الاجتماعية وتمكنه من دفعها والسعي في اطفاء نورها بما ورثوه عن آبائهم من سفه القول، وسخف الرأى، والجد في اضمحلال كتبها وضياع آثارها واستبدالها بما أوقعهم في ظلمات لايهتدون الى الخروج منها أبدا، كل هذه الاسباب تمنع القلم عن ان يجرى على قرطاس بين شرقى في البلاد الشرقية بذكر الحكومة الجمهورية، وبيان

(١) عن العدد ٣٣ من جريدة «مصر» الصادرة في مدينة الاسكندرية في ٢٢ صفر سنة ١٢٩٦ (فبراير سنة ١٨٧٩م).

حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها وأن المسوسين بها أعلى شأنا، وأرفع مكانة من سائر أفراد الانسان، بل هم الذين يليق بهم أن يدخلوا تحت هذا الاسم دون من عداهم، فان الانسان الحقيقى هو الذى لايحكم عليه الا القانون الحق المؤسس على دعائم العدل، الذى رضيه لنفسه يحدد به حركاته وسكناته ومعاملاته مع غيره على وجه يصعد له الى أوج السعادة الحقيقية، وتصده عن أن يرقم على صفحات الاوراق مايكشف عن ماهية الحكومة المقيدة و يوضح عن فوائدها وثمراتها، و يبين أن المحكومين بها قد هزتهم الفطرة الانسانية فنبهتهم للخروج من حضيض البهيمية، والترقى الى أول درجات الكمال والقاء اوزار ماتكلفهم به الحكومة المطلقة، وتطلب مشاركة اولى امرهم فى آرائهم وكبح شره النهمين منهم، الطالبين للاستئثار بالسعادة دون غيرهم، ولهذا أضربنا صفحا عن ذكرها وأردنا ان نذكر فى مقالنا هذا الحكومة الاستبدادية بأقسامها فنقول: ـ

ان الحكومة الاستبدادية باعتبار عناصرها الذاتية، وأقانيمها الحقيقية التى هى عبارة عن: أمير، أو سلطان و وزراء، ومأمورى ادارة وجباية ستنقسم الى ثلاثة اقسام:

(القسم الاول) منها الحكومة القاسية وهى تكون أركانها، مع اتسامهم بسمة الامارة والوزارة والادارة والجباية ـ شبيهة بقطاع الطريق، فكما أن قاطع الطريق يقطع طرق السابلة، و يسلبهم أموالهم ومؤنهم وثيابهم التى تقيهم الحر والبرد وسائر مواد حياتهم ـ و يتركهم فى البوادي والقفار حفاة عراة جياعا، تقطعت بهم حبال الوسائل، ولايلاحظ أن فيهم الهرم والصغير والعاجز والضعيف الذين لايستطيعون التخلص من المهالك، ولايقتدرون على النجاة، ولايبالى بموتهم وهلاكهم عن آخرهم، ولا تأخذه

فى ذلك الشفقة والرحمة ، كذلك هؤلاء الأركان يغتصبون ضياع رعاياهم وعقاراتهم، و يستولون على مساكنهم و بساتينهم، و ينتزعون بالضرب والحبس والكى وغيرها من انواع العذاب ما بأيديهم من ثمرات اكتسابهم، و يدعونهم فى مخالب المصائب معرضين للاسقام والآلام، وأهدافا لسهام البلايا التى ترميهم بها عواصف الر ياح الزمهر ير ية والسموم، ولايخشون اضمحلالهم وابادتهم بالكلية ومحق حياتهم بالمرة، بل يستبشرون بذلك كأنما هم أعداؤهم ولايشعرون أنهم قواد السلطة وأساسها، ومن أفراد هذا القسم الحكومة التيمور ية والتتر ية وغيرهما، كما تشهد بذلك التوار يخ.

(القسم الثانى) الحكومة الظالمة، وأولياء هذه الحكومة تماثل الاخساء والمترفين، الذين يستعبدون أناسا خلقوا احرارا ـ فكما أنهم يكلفون عبيدهم بأعمال شاقه، وأفعال متعبة، ويجبرونهم على نقر الاحجار، وخوض البحار ـ وطى المفاوز وجوب البلاد فى صرة الشتاء وهجير الصيف، و يؤلمون أبدانهم بالسياط اذا لجأوا آناما الى الراحة التى تجذبهم الطبيعة اليها، وتحجبونهم بأشغالهم المستغرقة لايام حياة هؤلاء المظلومين عن مزايا جواهر عقولهم المقدسة خيث لايجدون فرصة من دهرهم للنظر فى الافاق ومن أنفسهم، كى يرتقوا من الاحساس البهيمى، الى عرش الادراك الانسانى، و يشاركوا أبناء جنسهم فى اللذائذ الروحية، ويجتنوا ثمار عقولهم ليؤازروهم بنتائجها من الصنائع البديعة، والمخترعات الرفيعة، فيسعدوا مع السعداء، ومع ذلك يحرسون حياتهم ويحرصون على استيفائها استبقاء للخدمة منهم بتقديم قوت من أردأ مايقتات به لسد الرمق، وثياب خشنة رثة لتحفظهم من أظفار العواصف، و براثن القواصف فلا يكون حالهم مع سادتهم الا كحال البهائم والانعام الاهلية! لا يعيشون الا لغيرهم، ولا يتحركون الا برضاه، بل

بمنزلة آلة غير شاعرة بأيدى مستعبديهم يستعملونهم كما يشاءون.

كذلك هؤلاء الولاة مع رعاياهم، فان الرعايا لا يزالون يتحملون المتاعب والاوصاب و يكدون أيام سنيهم، و يسهرون لياليها مشتغلين بلا فتور بالغرس والحرث، والحصد والدرس، والندف والحلج، والغزل والنسيج، مهتمين بالحدادة والتجارة والملاحة والنجارة ساعين فى حفر الانهار وانباع المياه، وانشاء الجداول والجسور متكبدين آلام التغريب فى الحر المبيد والبرد المميت كى ينالوا (أي الحكام) أرغد العيش طيب المطعم والمشرب والملبس والمسكن ويحوزوا الراحة والرفاهة والحظ والسعادة، وهؤلاء الظلمة لا يفترون عن السعي فى سلب ما بأيديهم جبرا، وغصب ثمار مكاسبهم وفوائد متاعبهم رغما..

ومن أقسام هذه الحكومة غالب حكومات الشرقيين فى الازمان الغابرة والاوقات الحاضرة، وكذلك أكثر حكومات الغربيين فى الدهور الماضية...

(القسم الثالث) الحكومة الرحيمة وهي تنقسم الى قسمين:

القسم الاول: منها الحكومة الجاهلة ودعائم هذه الحكومة تحاكي الاب الرحيم الجاهل، يحث أبناءه على اقتناء الاموال واكتساب الثروة واستحصال السعادة والاقتصاد فى المعيشة بدون أن يتبين طرقها ويمهد لهم سبلها لعدم علمه بها...

القسم الثاني: منها الحكومة العالمة وقد قسمها(٢) الى قسمين، شبه القسم الاول بالاب العالم المأفون أطال في وصفها، ثم تكلم عن القسم الثاني من

(٢) يبدو أن الهاء تعود على جمال الدين الأفغاني.

هذه الحكومة وسماها الحكومة (المتنطسة)، وأساطينها الحكماء وقال انها تضارع الاب المتدبر المتبصر الذي لا يبرح ساعيا فى اعداد الاسباب الموجبة لسعادة أبنائه.

ونجد هؤلاء الحكماء الاساطين يعلمون ان قوام المملكة وحياة الرعايا بالزراعة والصناعة والتجارة، و يعرفون ان كمال هذه الامور وارتقائها لا يكونان الا بأمرين:

أحدهما، وهو فى الواقع علتها، العلوم الحقيقية النافعة والفنون المفيدة..

وثانيها: اعداد آلات الزراعة وأدوات الصناعة وتسهيل طرق التجارة البرية والبحرية. و يفقهون أن حفظ أساس المدنية وصون نظام المعاملات وفصل المنازعات.. لايكون الا بالسياسة المؤسسة على دعائم العدل والانصاف... و يقرون بأن استكمال سعادة المملكة وصيانة استقلالها لا يكونان الا بارتباطاتها السياسية وعلائقها التجارية مع الممالك الاخرى ولا يتم ذلك الا برجال عارفين، دهاة متبصرين محبين لاوطانهم.. محنكين بالسياسة، عالمين بالحوادث قبل ظهورها..

الى الانسان الشرقى:

و بعد أن أفاض السيد (٣) فى بيان ما يجب أن يكون على الحكومة العادلة، وجه خطابه الى الانسان الشرقى فقال:

يا أيها الانسان الشرقى، صاحب الامر والنهى، هناك حكومة رحيمة حكيمة فعليك بها والقيام بشأنها وحفظ واجباتها ــ والا فبحياتك

(٣) أي جمال الدين الأفغانى.

التي أفتـديها براحة العالم أن (تعفونا) من تحمل ثقل تشدقك بالرحمة والعدالة والحكمة والفطنة!

أتـر يـد ان تـظـلـمنا ونكافئك بالشكر؟ وتغتصب حقوقنا ونجاز يك بـالـثـنـاء، او تـظـن أنـك تقدر أن تغر كل العالم وتعمى بصائرهم، وأن تنزل بـبـاطـلك عـنـدهـم مـنزلة الحق؟ وأن تجلس بجورك مجلس العدل؟ وأن تقيم سيـئـاتـك مقام الحسنات؟ وأن تقعد ذاتك مقعد الفضائل؟ ولعلك اغتررت بتمجيد وتعظيم المبصبصين! وتبجيل المتزلفين!

ولـو كنت تعلم مقامك من النفوس، ومنزلتك لدى ار باب البصائر والـعـقـول، لـودعت هذه الدنيا الخؤون التى ألهتك، وفارقت حياتك العز يزة التى طالما افتديتها بالمروءة والانسانية.

أما أنتم يـاأبـنـاء الـشـرق فـلا أخاطبكم ولا أذكركم بواجياتكم، فـانـكـم قـد ألفتم الذل والمسكنة، والمعيشة الدنيئة واستبدلتم القوة بالتأسف والتلهف.

صـرتم كـالـعـجائز!! لا تقدرون على الدرء والاقدام، والدفع والمنع والرفع فانا لله وانا اليه راجعون..

«الجبـــــن»(١)

«اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة
قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم »

شـهد العيان ودلت الا ثار على ماصدر من بعض أفراد الانسان من اعـمـال تحير الالـباب، وتدهش الافكار، ينظر اليها ضعفاء العقول، فيعدونها مـعـجـزات وان لم تـكـن فى ازمنة النبوات، ويحسبونها خوارق عادات، وان لم تكن من تحدى الرسالات، وقد ينسبها الغفل الى حركات الافلاك، وأرواح الكوا كب، وموافقة الطوالع، ومن القاصرين من يظنها من أحكام الصدف، وقـذفـات الا تفاق، عجزا عن ادراك الاسباب، وفهم الصواب، وأما من أتاه الله الحكمة، ومـنـحـة الهـدايـة، فـيـعلم ان الحكيم الخبير جل شأنه، وعظمت قـدرتـه، أنـاط كـل حـادث بـسـبب، وكل مكسوب بعمل، وأنه قد اختص الانسان من بين الكائنات بموهبة عقلية، ومقدرة روحانية، يكون بهما مظهرا لـعـجـائـب الامـور وبهـذه المـقـدرة وتـلـك الموهبة [أصبح] مناط التكاليف الـشرعية، وبهما استحقاق المدح او الذم عند العقلاء والثواب او العقاب عند واسع الكرم سريع الحساب.

اذا رجـع الـبـصير الـى الـقـيـاس الـصـحيح، رأى فى تشابه القوى الانـسـانـيـة، وتـمـاثـل الفطرة البشرية، مايدل على تقارب العقول بل على استـواء المـدارك، وأرشـده الـفكر السليم الى أن فضل الله قد أعد كل انسان للكمـال، ومنحه مايكون به مصدرا لفضائل الاعمال، على تفاوت لايظهر به

(١) «العروة الوثقى»، الجزء الثانى، ص ٢١٦ ــ ٢٢٠.

الاختلاف بينها الا للنظر الدقيق. هنا وقفة الحيرة.. استعداد فطرى للكمال فى خلقة الانسان، ميل كلى فى كل فرد لان ينفرد بالفخار، ويمتاز بجلائل الاثار، وفضل عام من الجواد المطلق سبحانه وتعالى، لايخيب طالبا، ولايرد سائلا، اذا صدق القاصد فى قصده، وأخلص السالك فى جده، فما العلة فى اخلاد الجمهور الاعظم من بنى الانسان الى دنيات المنازل وقصورهم عن الوصول الى ماأعدته لهم العناية و يستفزهم اليه الميل الغريزى، خصوصا ان كانت النفوس مؤمنة بعدل الله مصدقة بوعده ووعيده، وترجو ثوابا على الباقيات الصالحات، وتخشى عقابا على ارتكاب الخطيئات، وتعترف بيوم العرض الاكبر، يوم تجزى كل نفس بما كسبت (من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ماذا يقعد بالنفوس عن العمل، ماذا ينحدر بها فى مزالق الزلل، اذا ردت المسببات الى اسبابها، وطلبت الحقائق من حدودها ورسومها **وجدنا لهذا علة هى أم العلل، ومنشأ يقرن به كل خلل: «الجبن».**

الجبن هو الذى اوهى دعائم الممالك فهدم بناءها. هو الذى قطع روابط الامم فحل نظامها. هو الذى اوهن عزائم الملوك فانقلبت عروشهم. وأضعف قلوب العالمين فسقطت صروحهم. هو الذى يغلق ابواب الخير فى وجوه الطالبين. و يطمس معالم الهداية عن انظار السائرين. يسهل على النفوس احتمال الذلة. ويخفف عليها مضض المسكنة. ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل. يوطن النفس على تلقى الاهانة بالصبر والتذليل بالجلد و يوطىء الظهور الجاسية لاحمال من المصاعب اثقل مما كان. يتوهم عروضه عند التحلى بالشجاعة والاقدام. الجبن يلبس النفس عارا دون القرب منه موت أحمر عند كل روح زكية وهمة علية. يرى الجبان وعر المذلات سهلا،

وشظف العيش فى المسكنات، رفها ونعيما.

ومن يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت ايلام

لابل يتجرع مرارات الموت فى كل لحظة ولكنه راض بكل حال وان لم يبق له الا عين تبصر الاعداء، ولا ترى الاحباء. ونفس لا يصعد الا بالصعداء واحساس لا يلم به الا ألم اللأواء. هذه حياته : أضاع كل شيء فى القناعة بلا شيء. وهو يظن أنه ادرك البغية، وحصل المنية.

ماهو الجبن؟ انخذال فى النفس عن مقاومة كل عارض لا يلائم حالها، وهو مرض من الامراض الروحية، يذهب بالقوة الحافظة للوجود التى جعلها الله ركنا من أركان الحياة الطبيعية، وله اسباب كثيرة لو لوحظ جوهر كل منها لرأينا جميعها يرجع الى الخوف من الموت. الموت مآل كل حى ومصير كل ذى روح، ليس للموت وقت يعرف، ولا ساعة تعلم. ولكنه فيما بين النشأة وأرذل العمر ينتظر فى كل لحظة، ولا يعلمه الا مقدر الاجال جل شأنه (وماتدرى نفس ماذا تكسب غدا وماتدرى نفس بأى ارض تموت). يشتد الخوف الى حد يورث النفس هذا المرض القاتل بسبب الغفلة عن المصير المحتوم، والذهول عما اعده الله للانسان من خير الدنيا وسعادة الاخرة اذا صرف قواه الموهوبة فيما خلقت لاجله. نعم يغفل الانسان عن نفسه فيظن ماجعله الله واقيا للحياة وهو الشجاعة والاقدام - سببا فى الفناء. يحسب الجاهل أن فى جل خطوة حتفا، و يتوهم أن فى كل خطوة خطرا، مع ان نظرة واحدة بين يديه من الا ثار الانسانية. وماناله طلاب المعالى من الفوز بآمالهم. وماذللوا من المصاعب فى سيرهم. تكشف له ان تلك المخاوف انما هى اوهام واصوات غيلان. ووساوس شياطين. غشيته فأدهشته. وعن سبيل الله صدته. ومن كل خير حرمته.

الجبن فخ تنصبه صروف الدهر وغوائل الايام، لتغتال به نفوس الانسان، وتلتهم به الامم والشعوب. هو حبالة الشيطان يصيد بها عباد الله يوصدهم عن سبيله، **هو علة لكل رذيلة، ومنشأ لكل خصلة ذميمة، لاشقاء الا وهو مبدأه، ولافساد الا وهو جرثومة،** ولا كفر الا وهو باعثه وموجبه. ممزق الجماعات، ومقطع روابط الصلات، هازم الجيوش، ومنكس الاعلام، ومهبط السلاطين من سماء الجلالة الى ارض المهانة. ماذا يحمل الخائنين على الخيانة فى الحروب الوطنية، اليس هو الجبن؟ ماذا يبسط ايدى الادنياء لمدنيئة الارتشاء، اليس هو الجبن؟ ربما تتوهم بعد المثال فتأمل. فان الخوف من الفقر يرجع بالحقيقة الى الخوف من الموت، وهو علة الجبن. سهل عليك ان تعتبر هذا فى الكذب والنفاق وسائر انواع الامراض المفسدة لمعيشة الانسان. الجبن عار وشنار على كل ذى فطرة انسانية خصوصا الذين يؤمنون بالله ورسله واليوم الاخر، و يؤملون ان ينالوا جزاء لاعمالهم أجرا حسنا ومقاما كريما.

ينبغى ان يكون ابناء الملة الاسلامية بمقتضى اصول دينهم ابعد الناس عن هذه الصفة الرديئة (الجبن) فانها أشد الموانع عن اداء مايرضى الله وانهم لايبتغون الا رضاه، يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت علامة الايمان، وامتحن الله به قلوب المعاندين، و يقول فى ذم من ليسوا بمؤمنين (ألم تر الى الذين قيل لهم كفوا أيديكم واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية، وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا اخرتنا الى أجل قريب).. الاقدام فى سبيل الحق، و بذل الاموال والارواح فى اعلاء كلمته اوسمة يتسم بها المؤمنون، لم يكتف الكتاب الالهى بأن تقام الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتكف

الايدى، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون، بل جعل الدليل الفرد هو بذل الروح فى اعلاء كلمة الحق والعدل الالهى بل عده الركن الوحيد الذى لايعتد بغيره عند فقده. لايظن ظان انه يمكن الجمع بين الدين الاسلامى و بين الجبن فى قلب واحد، كيف يمكن هذا وجزء من هذا الدين يمثل الشجاعة و يصور الاقدام، وان عماده الاخلاص لله والتخلى عن جميع ماسواه لاستحصال رضاه.

المؤمن من يوقن ان الآجال بيد الله يصرفها كيف يشاء ولايفيده التباطوء عن أداء الفروض ز يادة فى الاجل، ولاينقصه الاقدام دقيقة منه، المؤمن من لاينتظر بنفسه الى احدى الحسنيين، اما ان يموت مقربا سعيدا، وتصعد روحه الى اعلى، و يلتحق بالكرو بيين والملائكة المقربين.

من يتوهم أنه يجمع بين الجبن و بين الايمان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فقد غش نفسه وغرر بعقله ولعب به هوسه وهو ليس من الايمان فى شىء. كل آية من القرآن تشهد على الجبان بكسبه فى دعوى الايمان، لهذا نؤمل من ورثة الانبياء ان يصدعوا بالحق، و يذكروا بآيات الله، ومأأودع الله فيها من الامر بالاقدام لاعلاء كلمته، والنهى عن التباطؤ والتقاعد فى أداء ما أوجب الله من ذلك ، وفى الظن ان العلماء لوقاموا بهذه الفر يضة (الامر بذاك المعروف والنهى عن هذا المنكر) زمنا قليلا و وعظوا الكافة بتبيين معانى القرآن الشر يف واحيائها فى أنفس المؤمنين، رأينا لذلك اثرا فى هذه الملة يبقى ذكره أبد الدهر، وشهدنا لها يوما تسترجع فيه مجدها فى هذه الدنيا وهو مجد الله الاكبر، فالمؤمنون بما ورثوا عن اسلافهم وبما تمكن فى افئدتهم من آثار العقائد لايحتاجون الا لقليل من التنبيه، و يسير من التذكير، فينهضون نهضة الاسود فيستردوا مفقودا ويحفظوا موجودا، و ينالوا عند الله مقاما محمودا.

(٣)
الاشتراكية (١)

قال رجل من كبار أدباء الاتراك - للسيد جمال الدين - وكان معجبا بالامم الغربية ونهضتها الاجتماعية: ان خير مافى اوربا من النهضة هو الاشتراكية، وهذه النهضة هي التي ستؤدى حقا مهضوما لأكثرية من الشعب العامل.

فاذا كان الدين الاسلامي أو المشيخة الاسلامية، يقاومان مذهب الاشتراكيين - فأرى هناك ثلمة لا تسد بسهولة وحائلا يجب ملافاته بالحكمة. فما رأيكم؟ فقال جمال الدين.

ان ماتراه من الاشتراكية فى الغرب، وما تتوخاه من المنافع بذلك المذهب، فى شكله الحاضر، وأسسه وتخبط واضعى مبادئه، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية ويجعلها محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع.

الاشتراكية الغربية:

الاشتراكية الغربية ماأحدثها وأوجدها الا حاسة الانتقام من جور الحكام والاحكام، وعوامل الحسد فى العمال من أرباب الثراء الذين أثروا من وراء كد هؤلاء العمال وعملهم وادخروا كنوزهم فى الخزائن، واستعملوا ثروتهم فى السفه، و بذلوها فى السرف والتبذير والترف - على مرأى من منتجها، والفاعل العامل فى استخراجها من بطون الارض ومن ترابها

---

(١) محمد باشا المخزومي، «خاطرات جمال الدين الافغانى، ص ١٨٨ — ٢٠٤.

و.و.الخ. و بالاختصار ثمرات العمال بكل أنواع حاجة العمران.

فكل عمل يكون مرتكزا على (الافراط) لابد أن تكون نتيجته (التفريط). أفرط الغربيون (الاغنياء) فى نبذ حقوق العمال والفقراء وراء ظهورهم فأفرط العمال فى مناهضة أهل الثروة وغاصبى حقوق الامة، بالمناصب ومسببات الجاه، فلا قاعدة دينية يرجع اليها، ولاسلطان وازع يعمل بقهر لصالح المجموع، لذلك أصبح أمرهم فى الاشتراكية فوضى ولسوف ينعكس أمرها.

الاشتراكية قبل الاسلام:

أما الاشتراكية قبل الاسلام فهى ملتحمة مع الدين الاسلامى ملتصقة بخلق أهله منذ كانوا أهل بداوة وجاهلية. فأول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالاسلام أكابر الخلفاء من الصحابة وأعظم المحرضين على العمل بالاشتراكية هم كذلك من أكابر الصحابة أيضا.

أما أن الاشتراكية من خلق البداوة فالبرهان عليه ما كان من أهل الثراء منهم ومواساته لاهل قبيلته وعشيرته - ولا أعد كثيرا من ذلك - بل أجتزىء بمن اشتهر منهم - مثل حاتم الطائى فى السنين المجدبة. وهناك رجل آخر من رجال العرب وهو (طلحة الطلحات) كان شأنه أن كل أعزل معدم يأتيه يقول له: «دونك الفرس والرمح والسيف فعسى أن تكتفى بها ذل السؤال وان لم تفعل ولم تحسن العمل بها فلا أرشدك الله ولا أغناك»، و يقال انه جهز ألف فارس - وكان كل فارس ممن جهزهم طلحة اذا اتاه غلام سماه طلحة و بذلك سمى طلحة الطلحات.

هذا مثل من الاشتراكية قبل الاسلام، ومنه يعلم ان الثروة كانت

ولا تزال موجودة فى الافراد ولكن حسن استعمالها، وجعل نصيب للاخرين فيها، يجعل الاشتراكية أمرا مقبولا وصفة ممدوحة، اذ لاأنانية ولا اثرة..

أما ما عليه أهل الثروة اليوم الذى استنفر طبقة العمال للمطالبة بالاشتراكية وبعث عندهم روح الانتقام والافراط فى المطالبة بحقهم، ومايقابله من التفريط فى زجرهم وعدم اعطائهم حقهم فسوف يتفاقم الخطب بسببه وتعم من جراء ذلك البلوى فى الغرب ولايسلم بها ومنها الشرق.

الاشتراكية فى الاسلام :

أما الاشتراكية فى الاسلام، فهى خير كافل لجعلها نافعة مفيدة ممكنا الاخذ بها، لان الكتاب الدينى وهو (القرآن) أشار اليها بأدلة كثيرة منها :

ان المسلم أول مايقرأ من فاتحة الكتاب (الحمد لله رب العاملين)، فيعلم أن للخلق ربا واحدا وهومع سائر الخلق من المربوبين على السواء. و يرى و يعلم أن القرآن أتى على ذكر أرباب القوة ورجال الحرب والغزاة ومن يتولى امرتهم وقيادتهم فخاطبهم آمرا ومعلما ومبينا حقوق المستضعفين من الامة الذين لم يتمكنوا من الاشتراك مع من ذكر، ليكون لهم من ذلك الجهاد وتلك المساعى نصيبا، اذ قال: «واعلموا أن ماغنمتم من شىء فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، ان كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان والله على كل شىء قدير». هذه آية باهرة، أوجبت على من يسعى مجاهدا، ومخاطرا بحياته أن

يكون مشتركا معه فى نتيجة غزواته وغنمائمه من لم يكن مشتركا فعلا. فأعطى اولا لله تعالى نصيبا ومرجع ذلك النصيب لعباده. وثانيا للرسول، وثالثا لذوى القربى، وهم لاشك من المستضعفين الذين انما قعدوا عن الاشتراك فى الجهاد لعلة، فبدأ بالدرجة الاولى بعد الله ورسوله بذوى القربى من المجاهدين على درجاتهم.. ثم عطف على من دونهم فى المرتبة الثانية ممن ليس لهم فى المجاهدين اقرباء فقال (واليتامى)، ثم وسع نطاق الاشتراكية فقال (والمساكين) ثم رأى أن يأخذ نطاقا اوسع فقال (وابن السبيل) أى عابره. **فتم بهذا الشكل نوع من الاشتراكية لم يكن أوسع منه شكلا ولا أنفع.** كل ذلك نراه مبينا على حكمة الاشتراك، ولبث حكم هذه الاية جاريا، وكان الرضا به شاملا لمجموع المسلمين من مجاهد أو قاعد عن الجهاد. ثم جاء فى موضع آخر من الكتاب (القرآن) مقرعا لمن يكنزون الذهب والفضة ـ ثم حبذ وأثنى على الذين يؤثرون على أنفسهم بالعطاء والاسعاف والاطعام ولو كان بهم خصاصة.

وهكذا نرى قانون الاشتراكية المعقول فى آيات القرآن تترى. فلننظر هل عمل بهذا القانون وما كانت نتائج العمل به. نعم ان الاخاء الذى عقده المصطفى (صلعم) بين المهاجرين والانصار لهو أشرف عمل تجلى به قبول الاشتراكية قولا وعملا، حتى لو تطلع الانسان منا اليوم وأشرف على تلك الارواح الطاهرة، لرأى من مجالى الاشتراك روحا وجسدا مايبنهر له عقله، ولصح اعتقاده أن عمل الدين وتأثيره فى تلطيف الكثافة الجسمانية لايضارعه مؤثر أو عامل آخر على البشرية، ولرجعوا اليه لو كانوا يعقلون.

ثم قال: لما كان مذهب الاشتراكية، كبقية المذاهب والمبادىء، له

طرفان (وخير الامور أوسطها) رأى الشارع الاعظم ان تنعم فريق من قوم، وشقاء فريق آخر في محيط واحد، مما لايتم به نظام الاجتماع. وكان النبى صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين رحيما فجاءه عن طريق الوحى، وهو نتيجة تمحيص نزعات النفس البشرية، وماعسى أن ينجم من المضار أو المنافع لها، من أجل ذلك وضع للدين أركانا خمسة ومن تلك الاركان: فرض الزكاة فى المال والركاز(٢) والانعام الخ. ثم أضاف اليها، كما سبق، «غنائم الحرب» فأخذ منها بمقدار الخمس. ثم بعد ذلك حرض على بذل الصدقات .

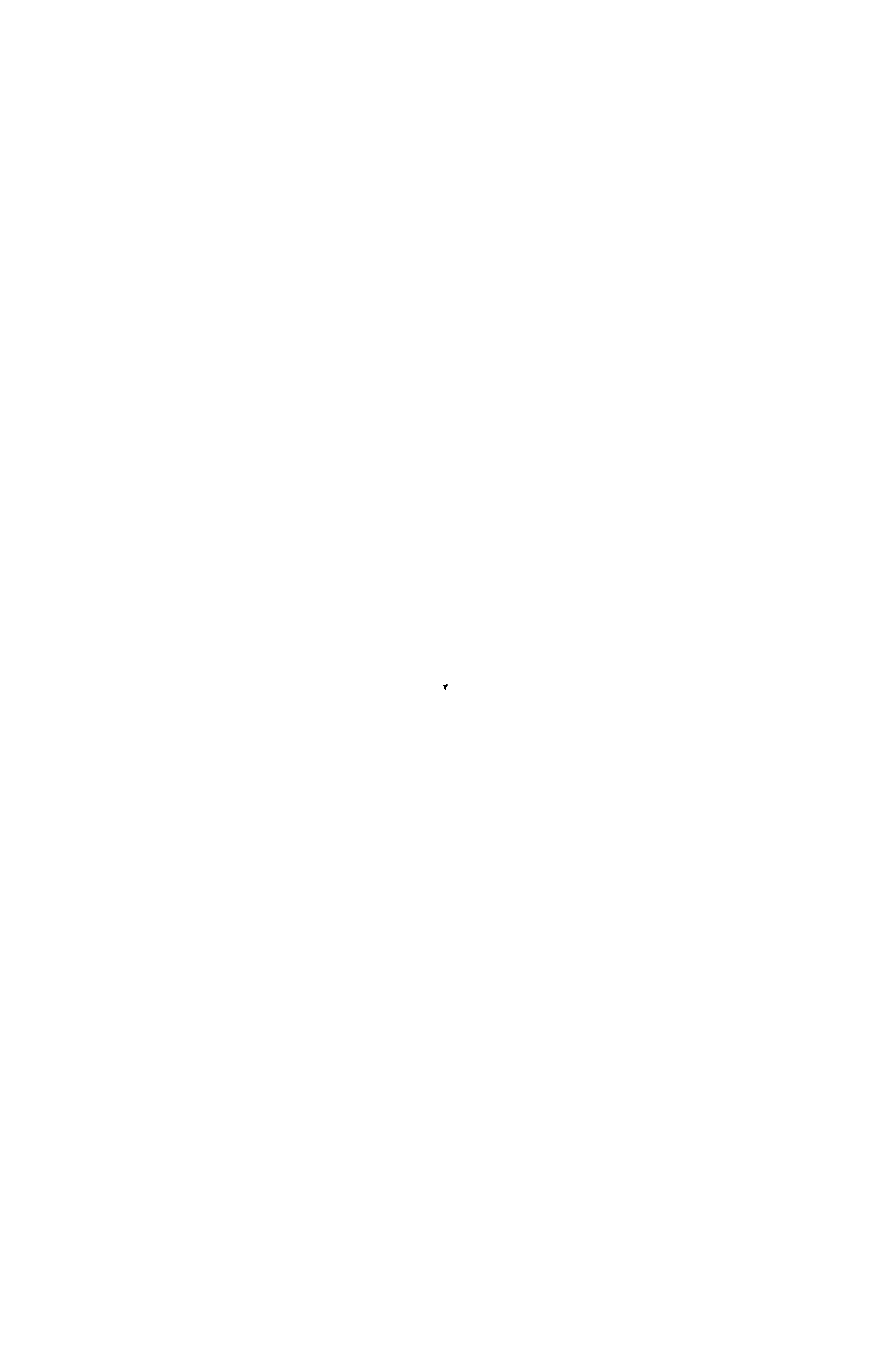
وحرم (الربا) بنكتة غاية فى الحكمة (أن لايؤكل الربا أضعافا مضاعفة) وهو ما وقع عليه التحريم، ولكى يكون للامام مخرج اذا اقتضت المصلحة بالتسامح للحكم بجواز الربا المعقول الذى لايثقل كاهل المديون ولايتجاوز فى برهة من الزمن رأس المال، و يصير أضعافا مضاعفة.

وفرق صراحة بين احتيال المرابين المتلبسين بالدين، الذين يتظاهرون بالتجنب عن الربا ببيعهم سلعة قيمتها الحقيقية مئة درهم فيجرون عقد بيعها مع المشترى المضطر ثلثمائة درهم، وحقيقة هذا الفرق ان هو الا نصيب الربا وعينه، وانما يجعلونه عن طريق البيع، ويخدعون أنفسهم بأنهم تخلصوا من ارتكاب جريمة الربا التى حظرها عليهم الدين. واليك بعض ماجاء بهذا الشأن فى القرآن: «الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس، ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا و يربى الصدقات والله لايحب كل كفار أثيم». وقال «ياأيها الذين آمنوا

(٣) الركاز هو المال المدفون و يقال هو المعدن.

لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون».

أما ما جاء في الحث على الصدقات فكثير: كقوله تعالى: «ان تبدوا الصدقات فنعما هي، وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم و يكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعلمون خبير». وقال: «انما الصدقات للفقراء والمساكين، والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله». وقال: «ان الحسنات يذهبن السيئات» وأمثال ذلك كثير في الكتاب والحديث، حثا وتحريضا على البذل ومؤاساة الفقراء وأهل العوز، درأ لمفاسد ارباب المطامع وسدا لعوامل حسد الحساد لاهل الثروة والنعيم.



فصل أخير :

العدالة والحرية : الفكرة والفكر والواقع

من الحسن أن تدرك الشيء عن قرب وعن بعد، وميزة ادراكه عن قرب هو معرفته كما هو وعلى نحو وثيق، وميزة ادراكه عن بعد هو رؤيته في خطوطه العريضة والانتباه الى علاقاته في اطار يتعدى محض تفصيلاته. وهذا هو ما ننوى أن نفعل فى هذا الفصل الأخير: فهدفنا هو ادراك مفهومى العدالة والحرية، ليس فقط فى علاقة كل منهما بالآخر، بل وكذلك فى علاقتهما بفكر المؤلفين الذين عرضنا لهم ككل، وهذا كله فى اطار الواقع السياسى والاجتماعى الذى يمتد من ١٧٩٨ حتى ١٨٨٢ أو بعيد ذلك بقليل.

ويخطىء الأكثرون حين يتوهمون أن «الفكر» له نوع من الوجود الخاص الذى يكاد يجعله ميدانا مستقلا عن باقى ميادين الخبرة الانسانية. وهم يخطئون لأنهم ينسون هذه الحقيقة الصلبة: أن الفكر من انتاج مفكر معين، وهذه الأخرى: أن المفكر انسان يتفاعل مع عصره، وما فكره الا رد فعل لمؤثرات هذا العصر. ومع هذا فان ذلك لايعنى أن الفكر «انعكاس» وحسب، لأن الفكر قد يتخذ، مع كونه دوما تفاعلا مع العصر، وجهة الاقتراح، وهنا يكون الفكر انعكاسا وتوجيها معا. وهذا هو مانود التأكيد عليه فى هذه الصفحات: فتصورات مفكرينا الأربعة عن العدالة والحرية ليست تصورات فى الفراغ، بل تصورات قدموها لمجتمع معين فى ظل ظروف

معينة، وهم حين حاولوا توجيه هذا المجتمع كانوا يأخذون دوما بعين الاعتبار ردود أفعال هذا المجتمع على أفكارهم ويميزون بين الممكن والصعب والمستحيل، وهو ما نراه على أوضح وجه عند الطهطاوى وخير الدين التونسى. ومن جهة أخرى فان هؤلاء الأربعة ممثلون لعصرهم خير تمثيل حين يعكسون الواقع أو يقترحون الجديد، وذلك ليس فقط بمعنى «دقة» التمثيل بل وكذلك وعلى الأخص بمعنى «تنوعه»، حتى أنك تكاد تقسم أهل العصر الى فئة ترى حبل النجاة فى الدين مجددا (مع الأفغانى)، وأخرى تراه فى التجديد المدنى الجذرى، فكريا وسياسيا واجتماعيا، مع المحافظة على أسس العقيدة (مع الطهطاوى)، وثالثة تراه فى التغيير السياسى الحذر (مع التونسى)، واخيرة لانظن عددها كان يمكن أن يتعدى بضع عشرات، على فرض وجودهم، كانت تراه فى نبذ كل التقليد و بناء مجتمع مدنى خالص على صورة المجتمع الفرنسى (مع أديب اسحق).

ونبدأ أولا بعرض سريع لأهم معالم تطور التاريخ السياسى الحديث للدولة العثمانية والبلاد الاسلامية المتكلمة بالعربية فى الفترة التى تخصنا. وقد امتد سلطان العثمانيين بشكل أو بآخر الى كل المنطقة المتكلمة بالعربية ماعدا المغرب. وربما كان أول تهديد حقيقى لسلطانهم هو الحركة الوهابية التى انتشرت بالحجاز فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر الميلادى، ولم يتخلص السلطان العثمانى من خطرها الا على يد خطر آخر هو محمد على فى مصر، الذى ينجح فى اخضاع الوهابيين عام ١٨١٥ و يضع الحجاز تحت الحكم المصرى عام ١٨١٩. ولن تبتعد عن الحقيقة اذا قلت أطراف الحركة فى المنطقة خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر الميلادى ثلاثة: السلطان العثمانى أولا ثم محمد على فى مصر ثانيا ثم القوى

الأوربية وعلى رأسها فرنسا وانجلترثالثا. وقد أراد محمد على الاستقلال بمصر بعد أن اهتزت سيطرة العثمانيين عليها خلال أعوام الحملة الفرنسية، وبعد أن استطاع قتل معظم المماليك فى مذبحة القلعة، وأصبح محمد على أول حاكم لمصر بطلب الشعب ورغم أنف السلطان. ومعه تدخل مصر دورا جديدا من أدوار تاريخها أصبحت تقوم فيه بدور ايجابى، وبفضل مصر استطاع محمد على أن يتخيل لنفسه امبراطورية كبرى نجح بالفعل فى ضم أطرافها الى حكمه لمدد متفاوته ما بين سنة ١٨١٩ وسنة ١٨٣٩: من سوريا الى الحجاز الى السودان، بل ونجح فى هزيمة العثمانيين على أرض تركيا ذاتها دبات جيشه على مسيرة ساعات من القسطنطينية. ومع محمد على أخذت رياح الحضارة الغربية، بما يسمى بالانفتاح على أوربا، تهب بقوة على مصر التى شهدت تغييرات هامة وجذرية فى شتى مرافق حياتها: من زراعة الى تجارة الى تعليم الى جيش، كما دخلت طريقة الصناعة الأوربية دخولا قويا بفضل احتياجات جيوش محمد على.

ولكن القوى الكبرى كانت لمحمد على، أى لمصر، أى لبلاد الاسلام، بالمرصاد، فلما رأت أنه تعدى الحدود أوقفته بضربة أسكتته نهائيا، ومع عام ١٨٤٢ أصبح حكمه لايتعدى مصر. وفى نفس الوقت كانت القوى الأوربية تتنازع تركة تركيا العثمانية تحت دعوى المحافظة على الامبراطورية العثمانية. فأخذت بلدان البلقان تستقل واحدة بعد الاخرى، وتوطد نفوذ فرنسا فى الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١) وسوريا ولبنان، ورسخت انجلترا من حضورها فى الخليج العربى وفى المحيط الهندى، واستطاعت احتلال مصر عام ١٨٨٢، وذلك كله الى جانب ما حصلت عليه الدولتان، وغيرهما، من امتيازات هائلة على حساب السلطة العثمانية

فى شتى أرجاء السلطنة وعلى أرض تركيا ذاتها كذلك، وفى مختلف الميادين.

وفيما يخص تطور التنظيمات السياسية خلال نفس هذه الفترة، فانه ينبغى أن نشير سريعا فى البداية الى أن النظرية السياسية لدى المسلمين قد تركزت كلها حول الحاكم، بل قل حول شخص الحاكم، وفى هذا وحده ما فيه من طابع الاستبداد الذى ساد واقع حكم الممالك الاسلامية، وكان من الطبيعى أن ينعكس فى فكر المفكرين. ومن المفيد أن ننظر هنا فى كتاب أصبح من أهم مراجع التنظيمات الحكومية، كما نقول اليوم، فى العصر العثمانى، ألا وهو كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردى، رغم أن مؤلفه ينتمى الى القرن الخامس الهجرى. والعنوان ذاته يدل على مركزية السلطان فى النظرية السياسية الاسلامية، التى يقال عنها أيضا بتعبير مساو تماما: «نظرية الامامة». فهذا الكتاب كله، وهو كتاب فى السياسة أى فى الحكم، يدور حول الامامة وحول العمال الذين يختارهم الامام اعوانا له يسيرون أمور الأمة باسمه، فكل مايدور فى الدولة انما يصدر عنه هو عن طريق نوابه(١)، وربما لم يكن أدل فى الكتاب كله على مركزية الامام بشخصه من حديث ينسبه المؤلف الى النبى و يقول: «ليس لأحد الا ما طابت به نفس امامه»(٢)، فالدولة هى شخص الحاكم، وهذا هو جوهر الاستبداد.

واذا حاولنا النظر فى سطور هذا الكتاب عما يقوله الماوردى عن الحرية والعدالة، فسرعان مانجد أنه لايعرف على الاطلاق مفهوم الحرية كما

(١) «الأحكام السلطانية»، طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٢١.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

نستعمله اليوم، وهو اذا تحدث عن الحرية تحدث عنها فى مرات، قليلة جدا، وهى لا تعنى عنده سوى شىء واحد و واحد فقط: حالة ضد العبودية. يقول عن شروط ولاية القضاء: «والشرط الثالث الحرية، لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولأن الرق لما منع من قبول الشهاده.. الخ»، و يقول يصدد الحديث عن حد الزنا: «ولايرجم الا محصنا. فأما الحرية فهى من شروط الاحصان، فاذا زنى العبد لم يرجم.. الخ»(٣).

أما العدالة فانها كثيرة الذكر عند الماوردى. وهى من شروط أهل اختيار الامام ومن شروط الامام نفسه(٤) كما أنها من واجبات الامام(٥) ومن شروط كل ولاية(٦). ولن ترهق نفسك لكى تكتشف أن العدالة عنده لا تعنى أكثر من التناصف ومنع التظالم(٧)، فهى عدالة الفصل فى المنازعات(٨). وليس أدل على فقر مضمون العدالة تلك من أنها عند الماوردى ضد «الفسق» لا أكثر: فالذى يخرج الامام عن الامامة شيئان: «أحدهما جرح فى عدالته، والثانى نقص فى بدنه. فأما الجرح فى عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما تابع فيه شهوة، والثانى ما تعلق فيه

---

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦ و ٢٢٤ على التوالى

(٤) المرجع السابق، ص ٦.

(٥) نفس المرجع، ص ١٥ — ١٦.

(٦) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٧) نفسه، ص ٥، ٧٧، ٧٨.

(٨) يقول عما يلزم الامام القيام به: «الثانى تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.. والرابع اقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من اتلاف واستهلاك»، «الاحكام السلطانية»، ص ١٥ — ١٦.

بشبهة..الخ»(٩). و يتضح نفس هذا الاتجاه، وهو ماسميناه باسم الاتجاه الاخلاقي في النظر الى العدالة، من التعريف الصريح الذى يورده الماوردي، هذا اذا اعتبره القارىء تعريفا. يقول بصدد الحديث عن شروط المرشح لولاية القضاء: «والشرط الخامس العدالة، وهى معتبرة فى كل ولاية. والعدالة أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم متوقيا المآثم، بعيدا عن الريب، مأمونا فى الرضى والغضب، مستعملا لمروءة مثله فى دينه ودنياه، فاذا تكاملت فيه فهى العدالة التى تجوز بها شهادته وتصح معها ولايته، واذا انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم»(١٠).

ويميز الماوردى بين نظر المظالم، وهو ذو طابع سياسى واضح، و بين نظر القضاة، وهو ذو طابع محدد احترافى(١١)، وتقوم بينهما واسطة هى «الحسبة»(١٢)، وتعريفها: «هى أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن المنكر إذا ظهر فعله»(١٣). «فأما الأمر بالمعروف فينقسم ثلاثة أقسام: أحدها مايتعلق بحقوق الله تعالى، والثانى مايتعلق بحقوق الآدميين، والثالث ما يكون مشتركا بينهما. فأما المتعلق بحقوق الله عز وجل فضربان: أحدهما يلزم الأمر به فى الجماعة دون الافراد، كترك الجمعة فى وطن مسكون.. وأما ما يؤمر به آحاد الناس وأفرادهم فكتأخير الصلاة..»(١٤). وأما بالأمر بالمعروف فى حقوق الآدميين، فضربان: عام وخاص، «فأما العام فكالبلد اذا تعطل شربه أو استهدم سوره.. وأما الخاص فكالحقوق اذا مطلت والديون

---

(٩) المرجع السابق، ص ١٧، وانظر ص ١١.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(١١) ص ٧٧ وما بعدها، ٨٣.

(١٢) ص ٢٤١.

(١٣) ص ٢٤٠.

(١٤) ص ٢٤٣ — ٢٤٤

اذا أخرت، فللمحتسب أن يأمر بالخروج منها مع الممكنة اذا استعداه أصحاب الحقوق»(١٥). «وأما الأمر بالمعروف فيما كان مشتركا بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فكأخذ الأولياء بنكاح الأيامى اذا طلبن والزام النساء أحكام العدة اذا فورقن..»(١٦). وللنهى عن المنكر أقسام مقابلة لأقسام الأمر بالمعروف.

ونعود الآن الى واقع التنظيم السياسى العثماني والى ما مر عليه من تطور خلال فترتنا، وسنجده انعكاسا عمليا لتلك الأفكار: فالسلطان هو كل شيء، ولم لا وهو ظل الله على الأرض، وهدف الدولة هو جمع المال لبيت المال، وبيت المال هو بيت السلطان، وهي اذا اهتمت بشيء آخر، مثل الدفاع عن الحدود والأمن الداخلى وتوفير القضاء الذي يفصل فى منازعات الناس، فانما كل ذلك من أجل الهدف الأول: جمع المال للسلطان. وقد استمر هذا النظام معمولا به ومحترما طالما كان السلطان العثماني قويا وقادرا على اثبات حضوره، ولكن ها قد حدثت اضطرابات كبرى فى داخل تركيا ذاتها وفى ممتلكاتها جعلت من حركة تغيير النظم السياسية حركة لا بد منها. فمع حضور الحملة الفرنسية على أرض السلطان ومع عجز السلطان عن دفعها بنفسه، ومع تحدى الوهابيين ومحمد على لسلطته، أدركت السلطة العثمانية أن جيشها أصبح بحاجة الى اصلاح والى اصلاح دموى، وسرعان ما تبعه اصلاح سياسي. وقد انتهز السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ ــ ١٨٣٩) فرصة هزيمة جديدة للجيش العثماني فى اليونان من أجل أن يتخلص من فرقة الانكشارية وتم ذلك فى يونيه سنة ١٨٢٦. وكأن السلطان محمود يفعل ما سبقه اليه محمد على فى مصر قبله: «فقد أنشأ

(١٥) ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦.

(١٦) ص ٢٤٧.

مدرسة للطب وأكاديمية للعلوم العسكرية، هذا الى جانب عدد كبير من المدارس الثانوية، وجعل التعلم الابتدائى الزاميا، كما أرسل ١٥٠ طالبا فى بعثات الى أوربا، وانشأ نظاما للبريد جديدا واسع النطاق للبوليس الوطني، ووزعت المطبوعات على الأهالى التي تحوى ذكر الأمراض المعوية والوقاية منها. وابطلت العادة القديمة فى سد عجز الخزانة بمصادرة أموال الموظفين، كما أمر باستخدام الطربوش للرأس لجميع طوائف الرجال»(١٧).

ومن أهم مظاهر التغيير فى التنظيمات العثمانية، والذى دعت اليه الرغبة فى تقليد الغرب ووراءها الرغبة في القدرة على منافسة الغرب، ما يسمي باسم «منشور الكلخانة» عام ١٨٣٩ وما يعرف باسم «التنظيمات الخيرية» عام ١٨٥٦. «أما التنظيمات الأولى فقد صدربها خط شريف همايوني فى نوفبر سنة ١٨٣٩ فى بداية عهد السلطان عبد المجيد وقرىء فى حفل رسمي كبير فى قصر الكلخانة... وبمقتضى هذا المنشور تنازل السلطان عن جزء من سلطته لمجلس الأحكام القضائية الذي أصبح من حقه سن القوانين على أن يصدق عليها السلطان» (١٨). كذلك أصبح من المقرر أن لا يعاقب أحد دون محاكمة علنية وأن يعامل المسلمون وغير المسلمين معاملة متساوية أمام القانون. أما منشور التنظيمات الخيرية الذي صدر فى يونيه سنة ١٨٥٦ (بعد حرب القرم) فقد أقر كافة المبادىء التي وردت فى الخط الهمايوني السابق واهتم بصفة خاصة بمبدأ المساواة القانونية والمدنية لكافة رعايا السلطان (١٩).

---

(١٧) محمد أنيس، «الدولة العثمانية والشرق العربى»، القاهرة، سنة ١٩٧٧، ص ٢١٣ — ٢١٤.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢١٤ — ٢١٥.

(١٩) نفس المرجع، ص ٢١٥.

والتاريخ الثالث الهام هو عام ١٨٧٦ فى بداية حكم السلطان عبد الحميد حين صدر أول دستور عثماني («المشروطية») بفضل جهود مدحت * باشا أحد كبار المصلحين الأتراك و بفضل التهديد الذى اصبحت تشكله روسيا على الدولة العثمانية. ومع هذا الدستور ظهرت وزارة تتحمل مسئولية الحكم وقام مجلس للأعيان يعينه السلطان وآخر تنتخبه الأهالى و يسمى بمجلس المبعوثان، وفيه حددت واجبات الوزارة والحكام واختصاصات المجلسين ونظمت الادارات والمحاكم. واذا كانت كل هذه التنظيمات مشجعة كأفكار على الورق فانها أقل ما نفذت، حيث عاقت دون تنفيذها عوائق قوية، فى مقدمتها غيرة السلطان على سلطته المطلقة وجمود أهل الرجعية ورغبة الأوربيين فى ايقاف حركة أي تقدم حقيقي فى البلاد الاسلامية يجعلها قادرة على الحصول على أسس سياسية قوية تستطيع معها منافسة تلك القوى الأوربية.

وهذا فيما يخص تركيا. وفيما يخص مصر، وهي البلد الاسلامي الآخر الوحيد، مع تونس (٢٠)، الذي شهد حركة تنظيمات سياسية فى الفترة التي تشغلنا، فانها تعد من عدة جوانب أسبق من الدولة العثمانية: من حيث تحديث الجيش وتنظيم الزراعة وادخال الصناعة وفتح أبواب التعليم والعلم الحديثين، وهي كذلك أسبق من تركيا فى احداث تغييرات ذات طابع دستورى واضح مع السابقة الهامة التي شكلتها الحملة الفرنسية وما

---

(٢٠) فى ٢٦ ابريل سنة ١٨٦١ صدر فى تونس أول دستور في بلد اسلامى على الاطلاق. وبحسب هذا الدستور يتولى الباي السلطة التنفيذية و يعاونه وزراء يقوم هو باختيارهم، وهو الذى يقوم أيضا باصدار التشريعات بمعاونة مجلس من ستين يقوم الباى بتعيينهم، كما بدأ العمل فى اصدار قانون مدنى وآخر جنائي. ولكن الباي أوقف العمل بهذا الدستور بعد ثلاث سنوات من اصداره.

أدخلته من نظم للحكم والادارة فى مصر جديدة تماما، ومع حركة العلماء والأعيان المصريين بعد الحملة الفرنسية والتي كان من الممكن، نظريا أن تنتهي بهم الى حكم مصر بأنفسهم، وهى حركة أكدت، لأول مرة فى العالم الاسلامي مبدأ أن الشعب ينبغي أن يكون مصدر السلطات، وأن شرط الحاكم هو العدل لا الدين الذي يدين به، كما أعادت، التذكير بمبدأ رضا الأمة كشرط لبقاء الحاكم في الحكم. واذا كانت هناك اصلاحات، كثيرة وخطيرة قام بها محمد على الا أنه لم يفعل شيئا فيما يخص نظام الحكم دستوريا. وذلك اذا غضضنا النظر عن اتفاقاته مع تركيا والقوى الأجنبية بشأن مركز أسرته فى حكم مصر. والبداية الحقيقية لحركة التغيير الدستورى في مصر هي مع حكم اسماعيل (١٨٦٣ — ١٨٧٩). وقد أقام اسماعيل مجلسا لشورى النواب اجتمع لأول مرة فى ١٩ نوفمبر سنة ١٨٦٦، وكان أعضائه خمسة وسبعين من الاعيان والعمد، وكانت اختصاصاته محدودة بالأمور الادارية كما كان رأيه استشاريا بحتا. و يقول الشيخ محمد عبده فى وصف ذلك المجلس: «ومع أن اسماعيل باشا أبدع مجلس الشورى فى مصر سنة ١٢٣٨هـ ، وكان من حقه أن يعلم الأهالى أن لهم شأنا فى مصالح بلادهم وأن لهم رأيا يرجع اليه فيها، لم يحس أحد منهم ولا من أعضاء المجلس أنفسهم بأن له ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل تلك الهيئة الشورية»(٢١).

ويمكن اعتبار عام ١٨٧٧ سنة تحول فى تطور الفكر والواقع السياسيين فى مصر، حيث اضطر الخديوى اسماعيل لاسباب خارجية تتعلق بزيادة ضغط قوى الدين الاجنبي عليه، اضطر الى اطلاق حرية الصحافة فظهر العديد من الصحف التي أخذت، تدعو الى الأخذ بنظم الحرية، وبعد

(٢١) «تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، تصنيف السيد محمد رشيد رضا، القاهرة، ١٩٣١، الجزء الأول، ص ٣٦.

أن قال الخديوى للمندوب الانجليزى: «ان بلادى لم تعد فى أفريقية، بل انها أصبحت بالفعل جزءا من أوربا، وصار من الطبيعى ترك طرق الحكم القديمة وقيام نظام حكومي يتفق مع حالة البلاد الاجتماعية»، كتب في خطاب تشكيل وزارة نوبار باشا فى أغسطس سنة ١٨٧٨ هذا الاعلان ذا الطابع الدستورى الهام: «وأريد عوضا عن الانفراد بالأمر الذي هو قاعدة الحكم فى بلادنا سلطة يكون لها حق الادارة العامة، وتعادلها قوة موازنة من مجلس النظار، بمعني أنى أروم القيام بالأمر من الآن فصاعدا باشتراك ومساعدة مجلس النظار، وعلى هذا يجب أن يكون النظار متضامنين وأن يسرى العمل على حساب رأي الأغلبية... وانى أرى أن تشكيل هيئة نظارة حائزة لهذه المزايا ليس مخالفا لعوائدنا ولا لآرائنا وأفكارنا، بل موافقا لأحكام الشريعة الغراء».

ثم دفعت الاحداث، ومنها الضغوط الوطنية للمصريين، الخديوى الى اعادة دعوة مجلس شورى النواب الى الانعقاد، بعد أن أهمل سنين طويلة، على أن يعطى الصلاحيات التي تعطى لأمثاله فى أوربا وعلى أن تكون الوزارة مسئولة أمامه وليس أمام الخديوى، وتم هذا الانعقاد فى يناير سنة ١٨٧٩ وأظهر المجلس حمية واضحة وغيرة على صلاحياته ومنها مسئولية الوزارة أمامه. وفى خطاب الى شريف باشا يكلفه فيه بتشكيل وزارة جديدة فى ٧ أبريل سنة ١٨٧٩ يقول اسماعيل: «انى بصفة كونى رئيسا للدولة ومصريا أرى من الواجب على أن أتبع رأي الأمة وأقوم بأداء ما يليق بها من جميع الأوجه الشرعية. ولكني لما رأيت ما كانت عليه النظارة السالفة استولى علىّ الأسف الشديد، لأن ذلك السير كان على غير رضا الملة والأهالى حتى نشأ عنه اضطراب ونفور سرى في جميع القلوب وحركها

وكانت قبل ذلك في غاية الهدوء والسكون... لذلك قد وكلت اليكم تشيكل هيئة النظارة.. وأن تكون هيئة هذه النظارة من أعضاء وطنيين مصريين ومكلفة المسئولية لدى مجلس الأمة».

ثم خُلع اسماعيل وغادر مصر في يونيه سنة ١٨٧٩، وتولى بعده توفيق الذي تظاهر في البداية بالميل الى المطالب الوطنية والى عزمه على السير على «الحكم الشورى»، وهكذا فقد دعى شريف باشا الى تأليف وزارة جديدة وقبل اشتراطه ايجاد نظام نيابى جديد، وقال في مرسوم الى مجلس الوزراء في ٣ يوليو سنة ١٨٧٩: «ان حسن الادارة يتطلب أن تكون الحكومة الخديوية شورية ووزرائها مسئولين، ولن أحيد عن هذا المبدأ الذي ستقوم عليه حكومتي ويجب علينا تأييد مجلس شورى النواب وتوسيع لائحته حتى يتمكن من تنقيح القوانين وتصحيح الموازين وغيرها من الأمور». ولكن حين وضع شريف باشا لائحة دستورية جديدة رفض الخديوى توفيق التوقيع عليها. ولن ندخل في تفاصيل الاحداث التي تلت ذلك حتى الاحتلال البريطاني لمصر ودخول الجيش الانجليزى الى القاهرة في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٨٢، ولكن الظاهرة التي تهمنا هي أن اقامة نظام دستورى على الطريقة الأوربية، بما فيه من مجلس للنواب منتخب ووزارة مسئولة أمامه، كان في مركز المطالب الوطنية. فماذا كانت طلبات أحمد عرابى حين قاد مظاهرة الجيش المشهورة في ميدان عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١؟ قال للخديوى: «طلباتنا هي اسقاط الوزارة المستبدة وتشكيل مجلس نواب على النسق الأوربى وابلاغ الجيش العدد المعين في الفرمانات السلطانية...»، وحين قال له الخديوي: «كل هذه الطلبات لاحق لكم فيها، وأنا ورثت ملك هذه البلاد عن آبائي وأجدادى، وما أنتم الا عبيد

احسـاناتنا»، كان رد عرابى المشهور: «لقد خلقنا الله أحرارا واننا لانستعبد بـعـد الـيـوم». وفـى هـذا الـقـول وذاك تـلـخـيـص للـنـظـرتين اللتين كانتا تتصارعان على ميدان السياسة وفى القلوب والعقول على السواء.

والآن، ما هـو الاطـار الـعـام لهذه الحركة الشاملة التي حاولنا ابراز خـطـوطـهـا الرئيسية على مسرح السياسة والتنظيمات السياسية؟ انه من غير شك فـى رأيـنـا شـى واحـد: مجابهة الغرب. بعبارة أخرى: ان مطلب تغيير مختلف أحوال العالم الاسلامي لم يكن ذا أساس ديني، بل أساسه سياسي. وقد بـدأت الهـزة مع الحملة الفرنسية على مصر، واذا كان رد الفعل الظاهر عـند المصريين قد ارتدى ثوبا دينيا فان جوهره كان سياسيا، وما كان النظر الى الافرنج من حيث هم «كفرة» الا رداء ضروريا لرفض حكم الأجنبي. ولـكن الطامة الكبرى أن هذا الأجنبى «الكافر المعاند» كان قويا الى حد اسـكـات الـمـمـالـيـك فـى أيـام قـلـيـلة، وقارىء الجبرتي يدرك طوال قراءته لاحـداث الـحـمـلة الـفـرنسية على مصر انبهار المصريين أمام قوة الغرب ليس فـقـط حـربـيـا بـل وتـنـظـيـمـيـا وعلميا وغير ذلك، مما أدركوا معه أنه «فوق عـقولهم». ولكن المصريين، أي المسلمين، كانوا بازاء الفرنسيين فى موقف لا يـسـمـح الا بـلا أو نعم، وقد اختاروا الرفض، وكان لابد أن يكون رفضا كليا، فأعرضوا عن حكمهم وعن عاداتهم، واذا كان بعض من أفاضل العلماء أخـذ فـى الـنـظر الدقيق فى بعض علوم الفرنجة العجيبة، وعلى الأخص علم الفلك، فان كل ما أتى مع الفرنسيين خرج معهم.

وبعد هدوء الفورة والعودة الى موقف التروى، ظهر الدرس واضحا ضروريا: لابـد مـن الأخـذ عـن الـغـرب من أجل مجابهة الغرب. فى هذه الـعـبـارة الـقـصـيـرة يـتـركـز كـل التناقض الوجداني الذي يعيش فيه العالم

الاسلامي وعلى الأخص في قسمه المتكلم بالعربية، وهو تناقض وجداني ليس بازاء الغرب فقط بل و بازاء التراث الذاتي نفسه. وقد أدركت العقول المفكرة أن قوة الغرب ليست أشياء وأدوات، بل هي فى المحل الأول أفكار وعلى الأخص تنظيمات سياسية، ولما كانت تقبل فرض «الحضارة الواحدة» (وهو فرض لايزال مقبولا حتى يومنا هذا، ولكنه خاطىء وخطير معا)، فانها رأت، كما اتضح مع خير الدين التونسى، أن اصطناع وسائل قوة الغرب يشترط الأخذ أيضا بتنظيماته السياسية «المؤسسة على دعامتي العدل والحرية» (٢٢).

وفى مقابل «مجابهة الغرب» مع «الأخذ عنه»، كان هناك نوع من «مجابهة الماضى»، لانك لن تأخذ عن الغرب وتبقى على الاطارات السياسية والاجتماعية والفكرية الموروثة فى نفس الوقت، ومن هنا فان «مجابهة الماضي» تلك ظهر معها على الفور مفهوم آخر: هو مفهوم «التغيير». وهذا المفهوم مقبول عند الجميع حكاما ومفكرين، ومفكرين دينيين وعلمانيين على السواء. ولكن الذى اختلفوا بشأنه هو: تغيير ماذا؟ والى أي حد؟ وقد رأى الطهطاوى أنه تغيير لاطار الحياة ككل، وكان أديب على هذا الرأي أيضا، أما خير الدين فانه اكتفى بالتغيير السياسى ورأى الأفغاني أنه تغيير فى الموقف الديني والاخلاقى لا أكثر، وعلى حين أن الطهطاوى والتونسى رأيا أن التغيير المطلوب يجب أن يكون تدريجيا وعلى الأخص «الى حد ما»، فان أديب والأفغاني سيريان أن التغيير المقصود ينبغي أن يكون فوريا وكليا.

ولن نتناول هنا تطور الموقف بازاء الغرب، ونكتفى بالاشارة الى

(٢٢) «أقوم المسالك»، المقدمة، ص ٨ ــ ٩.

الموقف من التراث. لقد ظهر كما أشرنا ادراك عام بأن طريقة الحياة (بما فيها من نظم وطرائق تفكير) لم تعد «مناسبة» لتطلعات أهل العصر ولضرورات السياسة، وانصب ما يقرب من الرفض على طرائق التنظيم والتفكير في العصر العثماني على الأخص، وأصبح الموقف من التراث موقفا «انتقائيا»، فهو حين لا يرفض كله فانه لا يقبل كله. ونلاحظ بصفة عامة وفي ايجاز بعض الاتجاهات السائدة:

أ) رفض التقليد وتأكيد حق الاجتهاد،

ب) ضرورة اعادة تفسير العقائد الدينية بالرجوع الى الأصول مباشرة،

جـ) رفض التراث السياسى،

د) وأخيرا وليس آخرا محاولة الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية.

ولا شك أن طبيعة المنطق الذي حكم علاقات المواقف التي اتخذت من الغرب ومن التراث وفي ميدان السياسة والاجتماع وميدان الفكر وغير ذلك، هذا المنطق ينبغي أن يكون موضوعا لدراسة خاصة متأنية. ولكن الذي يبدو لنا الآن أن مصدرا كبيرا من مصادر تغيير النظرة كان الانتقال من اعتبار الجماعة مركز الاهتمام الى تركيز النظر على الفرد. وربما كان هذا هو الدرس الأكبر، من الزوايا الاجتماعية والسياسية والفكرية، الذي تلقته العقول الاسلامية حين انفتحت على الغرب، لأن الحضارة الغربية هي في جوهرها حضارة فردية، وهو ما يظهر على الأخص في تعاليم الثورة الفرنسية التي كانت البنية الفكرية الأساسية لمجتمع القرن التاسع عشر الميلادى في أوربا بصفة عامة وفي فرنسا بطبيعة الحال، فرنسا التى تطلع الجميع اليها في حماس واقبال متفاوتى الدرجة. وما هذه النظرة الفردية؟ انها في عبارة اخرى تعاليم ما يسمى «بالليبيرالية» التي يمكن تلخيص

قضاياها الرئيسية كما ظهرت في الحضارة الغربية فى القرن التاسع الميلادى فيما يلى:

١ــ الكائن الحقيقى هو الفرد، وهو يسبق المجتمع بهذا الاعتبار.

٢ــ غاية الغايات هى السعادة.

٣ــ هدف الاجتماع الانسانى هو التقدم الاجتماعى، ومعيار ذلك مدى نصيب الفرد من الحرية.

٤ــ تنبغى مقاومة كل طغيان، سياسيا كان أم دينيا، لأن استقلال مبدأ أول.

٥ــ تنبغى معارضة سيطرة رجال الدين على الدولة تحت أي شكل.

٦ــ عائق بلوغ الفرد لحريته الكاملة، ليس الحكومة (والدين عند الحريين الغربيين) فقط، بل هو كذلك الفقر والبطالة.

٧ــ تقضى كرامة الانسان ضمان تعبيره الحر عن ذاته، وأخص هذا التعبير هو حرية التعبير عن الرأي.

٨ــ كما تقضى بمساواته الاساسية مع الآخرين فى الحقوق والواجبات رجلا كان أم امرأة، و بلا تدخل للجنس أو العقيدة أو المنشأ.

٩ــ سلم الصعود في المجتمع ينبغى أن يظل مفتوحا أمام الجميع، يكون مرنا متكيفا.

١٠ــ طريق التغير الاجتماعى ينبغى أن يظل مفتوحا، على أن يتم و بالاقناع.

وأول ما يلفت الانتباه فى تطور تصور الحرية فى الفترة التي ليس هو هذا الجانب أو ذاك من مفهوم الحرية، بل هو جهد من

عنهم في ميدان ادخال المفهوم الى الثقافة الجديدة التي كانوا على وعى بأنهم بسبيل وضع الأسس لها. وقد كانوا، فى معظمهم، على وعى كذلك بأن مفهوم الحرية شيء جديد على العقول، ولهذا التمسوا طرقا شتى فى تقريبه وفى التحبيب اليه. وقد سبق أن أشرنا الى أن هذا المفهوم لم يكن معروفا فى التراث التقليدى، حيث أن كلمة الحرية لم تكن تعنى الا شيئا واحدا: ضد حالة العبودية من الوجهة القانونية، فأنت حر أو أنت عبد رقيق. صحيح أن صفة «الحر» كان يمكن أن تعني أشياء أخرى، ولكن سيظهر للمتأمل انها كلها مرتبطة بفكرة القدرة على الاختيار، ومن الواضح أن هذا نفسه سيعود فى النهاية ليرتبط بمعنى عدم وجود قيد قانوني فى صفة الشخص ذاته يمنعه من حرية التصرف، وهذا كله بالاضافة الى أن الخلفية التقليدية تسيطر عليها، فى ميدان تصور مكان الانسان فى الكون، فكرة أنه عبد لله. وقد كان من الطبيعى ألا توجد فكرة الحرية كما شاهدها رفاعة وخير الدين فى فرنسا، كان من الطبيعى ألا توجد فى التراث، وذلك لسببين جوهريين نلخصهما فى ايجاز شديد (لأنه يمكن الافاضة فيهما) فيما يلى:

أولا: كان تصور الكون فى الثقافة التقليدية على هيئة دائرة مقفلة محكمة الحلقات تتوالى فيها العلل والمعلولات، وعلى رأس هذه الدائرة تقوم الألوهية ذات القدرة الكاملة بل القادرة وحدها بالمعنى الحق للقدرة، وفى مثل هذا الاطار فان كل العلل الاخرى غير الاله الكامل ليست عللا بالمعنى الحق لأنها جميعا تعود اليه، ومن هنا فان الذات الالهية هى وحدها العلة غير المعلولة، وعلى هذا فان كل ما هو غيرها مشروط بها، فكيف تنسب اليه، أي الى غير الاله، فى ظل هذه الظروف، أية حرية؟ أما فى الثقافة الأوربية الحديثة فان الكون قد انفجر ولم يصبح دائرة مقفلة بل عالما لا متناه يمتد الى ما لانهاية والى ما لايدركه ادراك، وانفجر الى ذرات متناثرة

لا تربط بينها ارادة خارجية ولا يفرض عليها قانون سببي محكم الحلقات. وهذا التصور ينطبق على الكون الخارجي بمقدار ما ينطبق على المجتمع الانساني. وفي هذا الاطار تصبح الحرية خاصة جوهرية للذات الانسانية.

ثانيا: و يقابل تصوري الكون المقفل والكون المفتوح، تصوران آخران هما المجتمع من جهة أو الأمة، والفرد من جهة أخرى. ففي الثقافة التقليدية كان لمفهوم الأمة الأولوية المطلقة بل الساحقة على مفهوم الفرد، فهي لا تعرف مكانا لمفهوم الفردية، بل الفرد عندها مجرد جزء من كل، وهذا الكل وحده هو المهم وهو الذى يعطي الجزء معناه، ولهذا فان الثقافة التقليدية لم تعرف الا عددا نادرا جدا «من الافراد» العظماء، وذلك على عكس انتشار ظاهرة «الفردية» في بادية شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الاسلام، وما «الجاهلية» ذاتها الا ضرب من ضروب «الفردية». أما الحضارة الأوربية فانها مبنية كلها على أساس مفهوم الفرد، وأنه أهم من المجموع الذى ينتمي اليه، ولا يقولون الكل، لأن ذلك المجموع انما يتكون من أفراد وهو ليس «أكبر» منهم. وعلى ضوء هذه الفكرة الأساسية جدا ينبغي أن نفهم شتى مظاهر الحضارة الغربية من تصوراتها الدينية الجديدة الى أخلاقها الى فنونها الى نظامها الاقتصادى الأساسى وهو النظام الرأسمالى. وعلى ضوئه أيضا ينبغي أن يفهم الملاحظ المحايد اختلاف النظرة الى اطار وطريقة محاكمات رجال الشاه، بين الثورة الإيرانية (ونكتب هذا في ابريل ـ مايو سنة ١٩٧٩) والسياسيين الغربيين فيما يخص ما يسميه الغرب باسم «حقوق الانسان» (وأضف «الفرد»): فالجانب الأول يؤكد على حقوق «الأمة» ولا يهمه بضعة أفراد، أما الجانب الثاني فانه يرى في كل فرد كيانا جديرا

بالاهتمام وفى ذاته وأنه ليس فى مركز التابعية لكيان آخر هو «الكل».

لهذين السببين اذن، ولغيرهما، لم يكن لمفهوم «الحرية» من مكان فى الثقافة التقليدية. وليس أدل على هذا من أن ذلك المفهوم فقير المضمون الى حد بعيد عند ممثل الثقافة التقليدية فى مجموعتنا، ألا وهو الأفغانى. فهو لا يعرف الحرية فى الاساس الا من حيث أنها استقلال الأمة الاسلامية عن المستعمر، فهى الحرية القومية بالمعنى الديني، واذا تعرض للحرية السياسية فانه لا يعنى بها الا الشورى و يفضل استخدام هذا الاصطلاح على استخدام الآخر، أما ما كان رفاعة وأديب يضعانه تحت تسمية «الحرية الشخصية»، فانه كان أمرا ينظر اليه الأفغانى بحذر شديد و يكاد يرى فيه المكروه و يقرنه بالمجون والخروج عن دائرة المشروع. واذا حدث وتحدث الأفغاني عن الحرية فى ابداء الرأي فانه لا يقصد بها الا تصورا تقليديا هو «الشجاعة الأدبية»، مع استثناء حديثه عن حرية الاجتهاد.

ومن الجدير بالتنبيه أن الشجاعة الأدبية شيء وحرية الرأي شيء آخر. ان الأولى ماهى الا أن يصطنعك الحق وسيلة للاعلان عن نفسه وأن يدفعك الى ذلك اعتقادك أنه من الأفضل لك أن تقف الى جانب الحق، ومن ثم الى جوار ماتعتقد أن الألوهية ذات الجلال تؤيده، عن أن تقف الى جانب ما تؤيده سلطة بشرية وهي ظالمة فوق هذا. ففى الشجاعة الأدبية أنت تقف الى جوار نظام الكون وتعبر عنه ولا تخشى فيه كما كانوا يقولون لومة لائم (وكأنه كان عليك انتظار اللوم!). أما حرية الرأي فانها تصور جذوره مختلفة تماما، فهى جذور الكون المنفتح الذي يضم أفرادا متساوين في القدرة وفى الحقوق، وقولك ما ترى ليس تعبيرا عن نظام كوني هو الحق المطلق، بل هو تعبير عن رأي فردى هو الحقيقة النسبية، أي بالنسبة اليك

أنت كفرد، ولهذا كان من جوهر مفهوم «حرية الرأي» أن تطلق رأيك وأن تعطى فى نفس الوقت للآخرين حرية اطلاق آرائهم، وأن تتمسك ما شئت برأيك ولكن مع اعطاء الآخرين حق التمسك بآرائهم، أما فى حالة الشجاعة الأدبية كتعبير عن الحق المطلق فانه من المعتاد أن يصاحبها التمسك بالرأي الذي تأتى به وبه وحده وعدم السماح للآخرين بأن تكون لآرائهم فرصة التعبير عن «الحق»، وهذا أمر طبيعى فى اطار هذا التصور الأخير: فليس فيه الا حق واحد هو المطلق، أما فى التصور الأول فلا يوجد فيه حق مطلق بل حقائق تتعدد بتعدد الأفراد.

كما نقول أن أول ما يلفت الانتباه هو حاجة مفكرينا الى محض ادخال مفهوم الحرية وتقريبه الى العقول وتحبيب النفوس فيه. وقد فعلوا هذا جميعهم، وفعلوه بطرق شتى.

أما رفاعة الماهر العظيم فانه عرف الحرية، «عندهم»، بالعدل والانصاف، «عندنا»، وبعد أن يكون قد كسب الى صف الحرية ميل القارىء، يضيف الى مضمون المفهوم أشياء جديدة عجيبة، منها أن لا حاجة الى ملك بالكلية! ليستطرد الى القول بأن الاسلام فيه القول بالنظام الجمهورى فى الحكم. ان المتحدث عن الحرية ينبغى أن يكون هو نفسه حرا، وهكذا كان رفاعة الطهطاوى: فهو أول من أخذ لنفسه فى تاريخ الثقافة الاسلامية الحديث حق أن يتحدث، ليس فقط فيما وافق الشرع، بل وفيما لم يخالف الشرع، وهذه خطوة فكرية عظمى لا يزال يدور فى اطارها كل تقديم للجديد فى اطار يخشى فيه المفكر من انكار أهل الجمود.

واذا كان رفاعة قد تحدث فى سنة ١٨٣٤ ميلادية الى جمهور المصريين والمسلمين العريض، فان الوزير خير الدين التونسى كان فى عام

١٨٦٧ يتحدث الى أهل السياسة بعامة والى السلطان العثماني بخاصة، ولهذا فانه أدخل مفهوم الحرية من زاوية المنفعة: أوربا هي الخصم وهي الخصم القوى، وأساس قوتها نظام سياسى يقوم على الحرية، فان أردتم مقاومتها فعليكم بعتادها السياسى بعدما اتخذتم اسلحتها الحربية. والطريف الذي تجدر ملاحظته عند رفاعة وعند خير الدين هو أن تصورهما للحرية كان على اتصال مباشر بنظيره في الثقافة الأوربية، ولكنهما مع ذلك يأتيان بسوابق من الشريعة ومن التراث، السياسي والفكرى، تؤيد ما عرفه الغرب وترجمه رفاعة تحت اسم «الحرية».

أما أديب اسحق، فان القضية الأولى تصدق عليه ولا تصدق الثانية. ففى آخر عقد السبعينيات من القرن الميلادي الماضى، وبعد أن نادى اسماعيل خديوي مصر بأنها اصبحت قطعة من أوربا، ظن هذا الكاتب اللامع أن الثقافة الجديدة لن تقوم على أسس دينية بل على أسس مدنية وعلمانية وحسب. فعل وظن هذا كتلميذ للثورة الفرنسية التي هاجمت الكهنوت وأنزلته من عرشه، وفعله وظنه سوريا من أصل كاثوليكى تنازل هو نفسه عن الديانة الكاثوليكية كأصل للاجتماع، فكان من أوائل دعاة الفكرة القومية التي لا تقوم لا على الدين (الاسلامى أو المسيحى) ولا على الجنس (السورى أو العربي أو المصرى) بل على الاشتراك الثقافى، وأحد مظاهره الأولى الاشتراك فى اللغة. وهكذا فان أديب اسحق أدخل فكرة الحرية كفكرة قائمة بذاتها ومن حيث منفعتها لذوى السلطان. وعلى الرغم من اختلاف صور تقديم الحرية عند هؤلاء الثلاثة واختلاف مبررات ادخالها، الا أنهم يشتركون جميعا فى شيء مؤكد: هو أنهم أدخلوا هذا المفهوم الحديث من أجل معارضة سلطات قائمة وأخصها السلطات السياسية

والسلطات العلمية. وفى هذا يشترك معهم الأفغاني. فقد أكد على مفهوم الشورى وعلى حق الأمة من أجل الحد من تسلط الحاكم واستبداده، كما أكد على مفهوم الاجتهاد فى الدين من أجل معارضة جمود أصحاب التقليد وهدم سلطتهم التي بنيت على الخوف والارهاب.

ولا شك أن القارىء قد لاحظ اشتراك كل مفكرينا الأربعة فى الموافقة على شكل بدائى من أشكال الحرية، ألا وهو شكل التساوى أمام القضاء، وهو ما يعنى كفالة الضمانات القانونية لكل الناس على حد سواء. ولكنهم سرعان ما يختلفون حول ذكرهم، ومدى هذا الذكر، لأشكال أخرى أكثر جوهرية من الحرية. ومن ذلك ما سميناه باسم الحرية السياسية، أي اعتبار المواطن شريكا فى توجيه نظام الحكم فى مجتمعه. واذا كنا قد رأيناهم يتفقون جميعا على رفض الاستبداد، فانهم يعودون ليختلفوا على مدى رفض الاستبداد من جهة وعلى مدى مشاركة «الرعايا» أو «الأهالي» فى الحكم من جهة أخرى. فالطهطاوى كان مقداما جسورا فى «تخليص الابريز» (١٨٣٤)، ولكنه يتراجع أمام سلطة الحاكم فى «مناهج الألباب المصرية» (١٨٦٩) ليجعل الحاكم مسئولا ليس أمام الشعب بل أمام ذمته وأمام الله. وربما كان الوزير التونسى أكثر شجاعة فى وجه السلطان العثمانى من رفاعة أمام الخديوى المصرى حين أكد على سلطة أهل الحل والعقد وعلى سلطة الوزراء، ولكنه يعود ليجعل كل هؤلاء مجرد مفوضين للتصرف باسم السلطان وليضع حدودا وقيودا، وهنا نلمح فيه الوزير العملى أكثر مما نلمح المفكر النظرى. ولم يكن أديب اسحق فى مصر مصريا موظفا (ماعدا لفترة قصيرة) ولا كان وزيرا رئيسه على نحو أو آخر هو السلطان، بل كان صوتا حرا فى البرية فنادى بأعلاه برفض

الاستبداد بكل صوره. ولكنه حين تناول مشاركة الأهالي في الحكم عاد الى نوع من الواقعية واشترط التعليم، أي اشترط صفة «الصفوة». وكان على هذا الرأي أيضا طهطاوى مصر ووزير تونس، والى حد أبعد في التحفظ من أديب سوريا، ولكن رفاعة الأريب أشار الى خطوة هي الأساس لكل ديمقراطية، ألا وهي البدء بالمشاركة في ادارة «البلديات» أي الشئون المحلية في القرية والمدينة الصغيرة، ولا يزال ما طالب به رفاعة منذ مائة وعشر سنوات هو الذي ينادى به القوم اليوم و يتمنون لو حدث.
أما السيد جمال الدين فانه طالب بالمشاركة ولكن يظهر في كثير من الاحيان أنها المشاركة على طريقة الشورى، أي محض ابداء الرأي دون أن يكون فيها الزام للحاكم، وذلك مادام هذا الحاكم سيكون عادلا، أي مراعيا لأحكام الشريعة ولم يكن وراء موقف الأفغاني هذا اعتبارات دينية وحسب، وجوهرها أن محك الاعتبار ليس هو آراء الشعب بل موافقة الشريعة، بل وكذلك اعتبارات واقعية، وقد رأينا نقده المؤلم الصادق في عصره و بعد عصره «لنواب» الشعب الذين يشاركون في الحكم باسمه اسميا، ولمصلحتهم فعليا. «وعدم مثل هذا المجلس أفضل من وجوده».

واذا أتينا الآن الى قدس الأقداس في الحرية، ألا وهي الحرية الشخصية، وجدناهم جميعا يتراجعون خوفا، وهو حال الأفغاني صراحة، أو يتقدمون على حذر شديد أو مايقرب من الحذر الشديد، وذلك ماعدا أديب اسحق وحده. أن قلب الحرية الشخصية هو حق التصرف الارادى في الذات، و ينتج عنه حق التعبير عن اختيارات الذات لنفسها سواء بالفكر أو بالعمل، ولا نستطيع أن نقول ان أحدا منهم، ماعدا الفتى السورى، قد تحدث عن الحرية الشخصية بمعناها العملى، أما عنها في جانب حرية الرأى وحرية الاعتقاد الدينى فان الافغانى قد ازور عنها ازورارا شديدا الا

فيما يخص حق الاجتهاد، وألمح اليها التونسى الماحة سريعة جدا. أما الطهطاوى فنحن لانشك أنه كان معها بقلبه ولكن تعبيره عن جانبيها هذين كان تعبيرا حذرا طوال الوقت و بشكل غير مباشر فى معظمه. وأديب اسحق هو الذى يتفرد وحده بين أربعتنا بتأكيد حرية الرأى وحرية العقيدة بشكل صريح، ولكن مع القاء الرماد فى العيون من حين لآخر، ولن نجد بعده من يدافع عن هاتين الحريتين، فى اطار الحرية الشخصية، دفاعا صريحا مباشرا الا حين نقرأ لقاسم أمين، وفى كتابه «المرأة الجديدة» على الأخص (عام ١٩٠٠).

ولاشك أن اختلاف وجهة النظر الأساسية، مابين دينية وعلمانية، كان مصدرا أساسيا لهذه الاختلافات، ومع ذلك فان هناك مصدرا مباشرا لها، ألا وهو الموقف من طبيعة الحرية ذاتها وما اذا كانت شيئا حسنا أم سيئا. والأفغانى لا يرى الحرية الا فى نطاق الدين، ولما كانت ممارساتها فى الغرب أدت الى الاستقلال عن الدين، فقد كان من الطبيعي أن يبدو وكأن الأفغانى ينظر اليها على أنها شيء سيء فى ذاتها ولا تصبح حسنة الا اذا قيدت. أما أديب اسحق فانه كان على الطرف الآخر تماما، فالحرية عنده مسألة انسانية صرفة وهى أمر «طبيعى» للانسان، ومن هنا فانها خير فى جوهرها. ولاشك أن الطهطاوى كان يميل الى شيء من هذا، ولكنه اعتنى دوما بتأسيس الحرية، أو بتدعيمها على الأقل، على أساس دينى ما استطاع الى ذلك سبيلا، ونفس هذا الأمر أيضا مع خير الدين التونسى.

واذا كان قسم من جهود من نتحدث عنهم قد اتجه نحو ادخال فكرة الحرية ذاتها، فان الأمر كان أيسر كثيرا فيما يخص العدالة، وسيلاحظ الدارس المنتبه أن المفكر ذا الوجهة الدينية سيهتم بالعدالة أكثر بكثير من

اهتمامه بالحرية، وعلى العكس من ذلك سيكون حال المفكر ذى الوجهة العلمانية. وسينطبق هذا ليس فقط على الافغانى من جهة والطهطاوى والتونسى وأديب من جهة أخرى، بل وكذلك على محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبى. وعلى عبدالله النديم الى حد ما، من جهة، وعلى قاسم أمين وأحمد لطفى السيد من جهة أخرى. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن مفهوم العدالة كان من المفاهيم الاجتماعية الرئيسية فى الشريعة، فان حديث مفكرينا وأهل العصر عن العدالة كان بحد ذاته نوعا من التجديد. ذلك أن الأيديولوجية السياسية التى انتهى اليها الفكر الرسمى فى العصر العثمانى، كما يمكن أن نرى على ذلك مثالا مرة أخرى عند الماوردى فى «الأحكام السلطانية»، كانت قد جعلت من عدالة الحاكم وكأنها أمر يكاد يكون مفروغا منه، كما أنها لم توفر أى سبيل عملى فعلى للحد من ظلم الحاكم. واذا نظرنا الى الناحية الواقعية فان واقع العالم الاسلامى تحت الحكم العثمانى كان مشهد الظلم الأكثر أو الظلم الأقل، ولم يكن بحال مشهد العدل.

واذا رجعنا الى مؤلفات المؤرخين الاسلاميين للعصر العثمانى، وخاصة فى الفترة السابقة على الحملة الفرنسية على مصر، فاننا سنجد أن حتى هذه الوظيفة الدنيا للعدالة التى استقر عليها الفكر السياسى العثمانى، ألا وهى أن وظيفة العدالة هى الفصل فى الخصومات، حتى هذه الوظيفة كثيرا ما كانت تتوقف وغالبا ما كانت تتم فى ظروف قاسية هى الظلم بعينه، وسيستمر هذا الحال حتى خلال القرن التاسع عشر الميلادى، الى درجة أن الاحتلال البريطانى سيفخر بأن مصر لم تشهد «عدلا وحرية» مثلما شهدت فى عهد كرومر.

علـى هذا الضوء نفهم كيف أن في عودة مؤلفينا الى الحديث ذاته عن العدالة بعض التجديد، وليس أدل على هذا من جهد خير الدين التونسى فى «اقناع» السلطان بأن له مصلحة فى العدل، حين ينبهه الى ماحدث مع الممالك الغربية: «وانما بلغوا [أي ممالك أوربا] تلك الغايات، والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسى وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة فى بلدانهم. وقد جرت، عادة الله فى بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، و بضدها يقع النقص فى جميع ماذكر، كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الاسلامية وغيرها»(٢٣).

ولكن الجديد الحق فى تطور مفهوم العدالة على أيدى المفكرين الذين نتناولهم هو أنهم تحدثوا عنها على أنحاء شتى تتفاوت، فى قوتها من حيث هي واجب مطلق على الحاكم وأنها ليست منحة تعطى، ومن حيث أنها حق «للمحكوم» (وليتأمل القارىء فى هذا الاصطلاح الذي يفيض دلالة على اطار الاستبداد) يمكن له فى بعض الاحيان أن يحصل عليه بالقوة، وأخيرا وليس آخرا أنهم بدأوا فى الحديث عن ألوان ايجابية من العدالة الى جانب أشكالها السلبية. وهذه المسألة الأخيرة هي المهمة حقا، حيث شاهدنا الانتقال من نوع من العدالة لا تقوم على نصوص والتزامات، تفصيلية محددة سلفا الى عدالة القانون المكتوب، ومن عدالة قانونية هي عدالة القضاء الذى قد يمنع الظلم أو يقتص له الى عدالة تريد احقاق الحق الاجتماعى

(٢٣) «أقوم المسالك»، المقدمة، ص ٩ ــ ١٠.

والاقتصادى حتى قبل أن يقع الظلم، هذا بالاضافة الى بدايات لتوسيع معنى الظلم وميادينه و بالتالى معنى العدالة وميادينها. ولكنا لاحظنا أن المؤلفين الذين انتبهوا الى معنى العدالة الاجتماعية والاقتصادية لم يستطيعوا أن يتوصلوا فى معظم الأحيان الا الى الجانب السلبي منه، فأشاروا الى الظلم الاجتماعى والى الظلم الاقتصادى، ولكنهم نادرا ما قدموا تصورا ايجابيا، وان كانت اشارة رفاعة الطهطاوى الى تفسير جديد لقاعدة «الزرع للزارع» وتأكيده على أولو ية العمل على رأس المال يستحقان تنوبها خاصا.

وخلال كل هذا نلاحظ أمر ين أساسين: الاول حدوث تطور من تأسيس العدل على اسس دينية الى تأسيسه على أسس عقلية، أو قل «طبيعية». وقد امتزج هذان التياران عند رفاعة الطهطاوى و بقى الأخير وحده عند أديب اسحق، وسيظل الأمر كذلك عند أحمد لطفي السيد ومن أتى بعده. الثاني استخدام نموذج العدالة الغربية، وخاصة من حيث نتائجها السياسية والمالية، كوسيلة لاغراء الحاكم بالتقيد بالسلوك العادل، وكأن القوم قد أدركوا أن مئات السنين من وعظ الوعاظ فى المساجد أيام الجمع قد أثبتت فشلها الذر يع، فتحولوا من الوعظ بالوعد والوعيد القولى الى التلو يح بالمصلحة، أي من لغة الكلمات الى لغة الأشياء، وهذا اتجاه رئيسى فى تطور عقلية أهل العصر، ولا يزال مرض الفصام بين الكلمات والواقع من الامراض المزمنة حتى وقتنا هذا وفى كل بلادنا.

وربما سيلاحظ القارىء المتخصص فى دراسة السياسة أننا فى فصولنا السابقة وفى هذا الفصل لم نحاول ربط أفكار مؤلفينا الأربعة فى اطار نظرى متسق ولم نطلق عليها اسما من أسماء النظر يات السياسية التى تمتلىء بها الكتب المنقولة عن الغرب. ولهذا عدة أسباب. الأول، أننا

شديدو الحساسية ازاء استخدام التصورات الغربية فى خارج اطارها الذي هو حضارة الغرب ونظرتها الى نفسها والى الحضارات الأخرى والتاريخ والانسان، وساذج من يظن أن «أفكار» الغرب يمكن استعمالها كأشيائه، وسيظل علينا لوقت طويل أن نحذر من استخدام مقولات الغرب فى النظر الى أنفسنا (ومثال واحد سريع على ذلك هو تعبير «القرون الوسطى الاسلامية» فهو لا معنى له وهو محض نقل ساذج)، ولهذا فلم نتحدث عن «نظرية طبيعية» فى كذا أو كذا ولا عن مشكلة «الصراع بين الدولة والفرد» الى غير ذلك. السبب الثاني، أنه حتى فى حالة نقل بعض مؤلفينا لتصورات غربية، فانهم كانوا ينقلون أفكارا مفردة ولم يكونوا ينقلون نظريات بأكملها. والعلة فى ذلك أنهم كانوا ينقلون ما يرون أنه مناسب للتطبيق، كما أن الوقت لم يكن وقت تفرغ للتنظير الشامل. وهذا هو السبب الثالث: أنه لا يوجد عند أي من مؤلفينا جهد نظرى مستمر متسق مقصود من أجل بناء تكوين نظرى كان واضح المعالم عندهم، فهم لم يرتفعوا الى مستوى النظرية الشاملة. ومن فعل ذلك عندنا حتى اليوم؟

لهذا فاننا سنشير اشارة سريعة الى عدد من الاتجاهات العامه وعدد من الأفكار المواكبة لحديثهم عن العدالة والحرية، وهي الأفكار التي تشكل البيئة النظرية لآرائهم السياسية والاجتماعية.

وأول ما هو جدير بالذكر هو أن الاتجاه الديني فى ميدان الفكر وميدان الاجتماع وميدان السياسة قد ظهرت بازائه وانتشرت اتجاهات يمكن تسميتها على توالى هذه الميادين: بالاتجاه العقلى والاتجاه العلماني والاتجاه القومى. وأحيانا ظهرت هذه الاتجاهات جنبا الى جنب عند نفس الشخص مع الاتجاه الديني، اما متواكبة واما مختلطة واما مختصة بميدان دون

آخر واما ظاهرة على مستوى الافعال بينما يكون الاتجاه الديني ظاهرا على مستوى القول. ويمكن تطبيق هذه التعميمات على حالة مفكرينا الأربعة وعلى غيرهم من رجالات العلم (مثلا الشيخ حسن العطار فى مصر) والسياسة (محمد على مثلا) والأدب (الشيخ المرصفى مثلا). وأطرف الحالات هو رفاعة الطهطاوى الذي جمع بين الاتجاهات الأربعة جميعا، فنحن لا نشك فى صدق تعلقه بمبادىء الدين الاسلامى، ومع ذلك فها هو لا يعود الى الأزهر بعد أن عاد من فرنسا، وها هو فى «تخليص الابريز» يقول انه سوف يتبع الشريعة و يتبع العقل معا، وها هو يؤسس المجتمع البشرى فى «مناهج الألباب المصرية» على أسس طبيعية وعقلية الى جانب اشارته الى الأسس الدينية، وها هو أخيرا وليس آخرا يؤسس الاتجاه القومى فى السياسة على حساب مفهوم «الأمة» الاسلامى، حين يتحدث عن «الوطن» المصرى كإطار لأفكاره السياسية والاجتماعية. أما خير الدين التونسي فانه لم يكن «قومى» الفكر السياسى بل ظل مرتبطا بفكره الدولة العثمانية التي تدخل فى اطارها ما يمكن ادخاله من أطراف «الأمة» الاسلامية على اختلاف لغاتها، ومع ذلك فانه كان واضح التأكيد على دور العقل فى النظر الى الأشياء وعلمانى النظرة الى كثير من شئون المجتمع وعلى الأخص ميدان التجارة أو ميدان النشاط الاقتصادى بأعم. واذا كان هناك مفكر يقول بالعقل وحده و بالعلمانية الكاملة و بالقومية أساسا سياسيا وحيدا فانه أديب اسحق من غير أدنى شك، وهو أول مفكر علمانى بالمعنى الدقيق وأحد رواد الفكرة القومية الأوائل جدا كما سبق وأشرنا. و يقف الافغاني كعادته متفردا يجمع بين غرائب: فهو ليس قومى النزعة بل اسلاميها، ومع ذلك نجد عنده حثا للمصريين على التنبه الى قوميتهم، وهو قد اشتهر بتأكيده على أن الدين ينبغى أن يظل، بعد تطهيره مما علق به

واعادة تفسيره، مركز الحياة الاجتماعية، ومع ذلك له مواقف أقرب الى العلمانية، ومنها مثلا اشتراكه فى تجمع لا ديني مثل الماسونية. أخيرا فانه كان يضع الوحى فوق العقل، ومن هنا فهو ديني النزعة فى ميدان الفكر، ومن الخطأ أن يقال انه عقلى، لأنه فرق بين استخدام العقل فى اطار الدين بحيث يكون خادما للعقائد، وهو موقفه، و بين القول بالعقل أساسا للفكر يقف مستقلا عن الدين وقد يقف وحده كما هو الحال عند المفكرين الرافضين للدين.

ونشير سريعا الى أنه يواكب الانتقال من الاتجاه الديني الى الاتجاه العقلى والعلماني والقومى، انتقال آخر من سيادة ما يمكن تسميته «بالنظرة الأخلاقية» الى الأشياء والأفكار الى اتساع وانتشار ما يمكن تسميته «بالنظرة العلمية». ولن نستطيع بطبيعة الحال التفصيل فى هذا هنا.

و يتميز عصر «فجر النهضة» الذي نتناوله بموقف تنضوى تحته اتجاهات فرعية كثيرة، وهو الموقف الذي يمكن تسميته «بتغير النظرة الى التاريخ». فقد انفك حزام النظرة التاريخية التقليدية، وكانت فى قسم كبير منها أسطورية بالمعنى الحرفى، وكانت فى قسمها الأغلب غير نقدية، وكانت العلة المباشرة فى هذا الانفكاك هى انكسار حزام العزلة من حول البلدان الاسلامية. فتغيرت، أو أخذت فى التغير، النظرة الى ماضى تلك البلدان، ليس فى قسمه الاسلامى فقط بل وفيما قبله، بل ان اكتشاف هذا الماقبل لهو حدث جوهرى ولا يزال مطلوبا تعميقه اليوم، لأن قوى الجمود تبدو وكأنها تريد أن تجعل من تاريخ الغزوات العربية البداية الحقة لتاريخ كل البلاد التي دانت للاسلام، بل أن اعادة اكتشاف تاريخ شبه الجزيرة العربية ذاتها فى مرحلة ما قبل الاسلام لأمر ذو أهمية. وتغيرت النظرة كذلك الى

تاريخ البلاد الأجنبية، ولم يقتصر الاهتمام على التاريخ البعيد بل أخذ يتجه الى تاريخهم القريب وكما يكتب يوما بيوم، وهذا هو الاهتمام بتيارات السياسة الدولية ومتابعة شئونها.

واذا ما نحن ألقينا نظرة على الأربعة الذين نتحدث عنهم لوجدناهم جميعا يهتمون بأحداث التاريخ و يبذلون جهودا متفاوتة فى اعادة النظر اليه، وان يكن ذلك من حيث هو احداث وليس من حيث فكرة التاريخ ذاتها. وابرز الأربعة في هذا الميدان هو رفاعة الطهطاوى الذي ترجم وأشرف على ترجمة كتب تاريخية كثيرة، ولكنه كذلك أول من ألف فى التاريخ الاسلامى على الطريقة الحديثة بكتابه «نهاية الايجاز فى سيرة ساكن الحجاز»، وأول من أعاد النظر الى تاريخ مصر القديم وكشف أمام أعين أهل العصر امتدادات مصر الموغلة فى القدم، وذلك فى كتابه «أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق اسماعيل»، أما خير الدين التونسى فان كتابه ذاته، «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك»، ما هو الا كتاب فى التاريخ، وان يكن التاريخ القريب والتاريخ المفيد لرجل السياسة. وعلى الرغم من أن أديب اسحق لم يكتب كتبا مطولة الا أن مقالاته تشيع فيها المعارف التاريخية و بعضها مكرس للتعريف التاريخى، وقد أشرنا الى ذلك فى مكانه. وفيما يخص الأفغانى فانه فضله الأول في هذا المجال يقوم فى ضربه لسلسلة الوسائط المتتالية التي حالت بين المسلم وادراك عصر الاسلام الأول.

ومع هذا الموقف ظهرت اتجاهات فرعية بعضها ذو أهمية عظمى. وأبرزها شيئان أو ثلاثة. الأول ما يمكن تسميته «باعادة تقييم العالم»، والثانى الوقوع فى مخالب نظرة لانزال نعانى منها ولا يدرى أحد مدى

خطئها، وهي القول «بعالمية الحضارة»، والثالث البدء في توسيع النظرة الى احداث التاريخ، التي لا تصبح أفعال الملوك وحسب، وما يرتبط بذلك من ربط السياسة بالاجتماع والاقتصاد. ومن الملاحظ أن النظرة التطورية أخذت تكتسب قوة وأهمية في الفترة التي نختص بها ونالت انتشارا واسعا بعد نقل نظرية التطور ووصول اخبارها، ومن المفهوم أن النظرة الدينية المتسقة لا تتوافق مع القول بالتطور. هذا وقد سبق أن أشرنا في خلال كل دراستنا الى سيادة مفهوم التغير ومفهوم التغيير، وهما مرتبطان على نحو ما باختلاف النظرة التاريخية.

والموقف الكبير الثالث الذي تميزت به فترتنا، بعد الموقف العقلي والعلماني والقومي ثم موقف تغيير النظرة الى التاريخ، هو موقف تغيير النظرة الى الانسان. ومرة أخرى نجد الظاهرة الرئيسية التي تتمثل في انكسار القيود: قيود على الفهم، فيظهر مفهوم حق الاجتهاد، وقيود على السلوك، فتظهر أنواع الحريات، كما رأينا وعلى الأخص الحريات الشخصية، وعلى رأسها حرية الرأي وحرية العقيدة الدينية، وقيود سياسية، فيأخذ الشخص يتحول من «رعية» و «محكوم» الى «انسان» و «مواطن»، و يؤكد بغير استثناء على حقه الثابت في توجيه الحكم. ولا شك أن هناك اتجاها ظهر خلال الفترة التي نهتم بها و يدل على تحول تدريجي الى الاهتمام بمفهوم «الفردية»، ولكن العوائق التي كانت موضوعة كانت قوية الى درجة لم تسمح له لا بالانتشار السريع ولا بالانتشار العريض، وهذه القوى العائقة بعضها خارجي، في المجتمع، و بعضها داخلي، في ذات الفرد، وهي لا تزال عاملة الى اليوم في منطقتنا. ومن دلائل الانتشار التدريجي لمفهوم الفردية التأكيد على المساواة بين البشر، والاشارة الواضحة الى وجوب توفر حق

حرية العمل والنشاط وخاصة فى ميدان النشاط الاقتصادى، والمطالبة المتصلة بالقوانين المكتوبة المقيدة لسلطة الحاكم أيا كان مستواه، واليا كان أو موظفا فى مديرية.

وحول التأكيد على مفهوم الانسان الفرد تدور عدة مفاهيم توابع كان معظمها جديدا كل الجدة، ومن أهمها مفهوم التقدم والتمدن، ومفهوم السعادة ومفهوم التفاؤل. ولكن المجال الأكبر للاتجاه الانساني والفردى (ونقصد «بالانسانى» النظر الى الشخص من حيث هو ذات مستقلة فى الكون وليس من حيث هو ظاهرة عرضية تابعة تقع فى أسفل السلم الكونى، ونقصد «بالفردى» التأكيد على الفرد فى مقابل أو على الاقل الى جانب الجماعة) هو ميدان العلاقة بين السلطة والشخص، وهنا نلاحظ، الى جانب القول بالحقوق الطبيعية أي العقلية للبشر، وجود اتجاهين أساسيين: التأكيد على لا دينية السلطة السياسية من جهة وعلى انسانية الحاكم ومساواته مع كل الآخرين من جهة أخرى. وقد سبق أن أشرنا الى تأكيد كل مؤلفينا على وجوب قيام كل شخص بمسئوليته عن نظام الحكم السياسى وعلى أهمية المبادرة الايجابية فى ذلك الميدان، وقد أراد لها خيرالدين التونسى تأسيسا قانونيا، وقدمها أديب اسحق واجبا عقليا، وعلى حين أن الأفغاني دعا اليها فى حماس الخطابة فان رفاعة رأى ضرورة البدء فيها من البداية، من نظم الحكم المحلى.

ويبقى أن نسأل أخيرا سؤالا لا شك يرد على أذهان الكثيرين: ما هي مصادر مفكرينا هؤلاء التى اعتمدوا عليها فى تقديم تصوراتهم عن العدالة والحرية؟

ان النظرة الساذجة غيرالنقدية هى التي ستسارع بالقول أنهم أخذوا

أفكارهم عن الحرية عن الحضارة الغربية، وتلك عن العدالة من مصادر اسلامية وأخرى غربية. ولا جدال فى أن قراءات، كل من رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى وأديب اسحق فى كتب الحضارة الغربية كانت قراءات واسعة بل وكانت قوية التأثير وخاصة عند الأخير. ولكن هل هناك بالفعل نقل ونقل حرفى؟ وهل ذهب هؤلاء الى أفكار الغربيين وعادوا يرددونها بذاتها؟ اننا نريد أن نقف من فكرة «المصادر الفكرية» موقفا شديد التحفظ وخاصة حين لا نكون بازاء حالة نقل حرفى بالفعل، ونفضل عليها بكثير فكرة «التأثير الفكرى».

ذلك أن المصدر الحقيقى لتلك الافكار لم يكن منابع الغرب ولم يكن مصادر اسلامية على السواء، لأن هذه وتلك كانت قائمة فى وقت ما ولم يلتفت أحد اليها ليقدم أفكارا كتلك التي عرضنا لها، انما المصدر الحق هو مطالب الواقع الانسانى فى ابعاده المختلفة. وحين ظهر واقع انسانى معين ظهرت الحاجة الى افكار جديدة، وتقدم من توفر لديه حس حاد بهذه الحاجة، من مفكرين وسياسيين، ليلبي مطالب هذه الحاجة، واعتمد على الغرب حينا وعلى مصادر تقليدية اسلامية حينا وعلى تأمله الشخصى حينا ثالثا وكل الأحيان. وهذا الواقع الجديد بدأ يبزغ حين تهتكت صور السلطات التقليدية من حربية وسياسية واجتماعية وعلمية، وقد بدأ هذا التهتك مع الحملة الفرنسية على مصر. وقد أحس أكبر العقول فى السنوات التي تلتها مباشرة بالحاجة الى تغيير الأطر التي تنظم حياة المجتمعات، التي كانت داخلة فى دائرة «بلاد الاسلام» فى ذلك الوقت، وأبكر الأمثلة على ذلك محمد على فى ميدان السياسة والشيخ حسن العطار شيخ الجامع الأزهر فى ميدان الفكر، ونعلم أنه أعلن ضرورة تجديد المعارف فى بلادنا بعد

اتصاله الوثيق بعلماء الحملة الفرنسية.

وهكذا فان المصدر الحق انما هو الحاجة الى بنية فكرية جديدة، وهذه الحاجة هى التي وجهت المفكر الى الغرب نموذجا أو الى التقاليد الاسلامية عضدا، ولولا هذه الحاجة لبقى الفكر على ما هو عليه. وليس أدل على أن الغرب لم يكن «مصدرا» مباشرا لأفكار الحرية عند رفاعة وخير الدين على الخصوص، من الجهد الواضح الذي بذلاه كما لاحظنا من اجل تقديم المقابل الاسلامى دوما، ومن اجل وضع الحدود واعادة التفسير لأشياء غربية واسلامية على السواء. وعليه، فان الاشارة الى اهتمام مؤلفينا بسوابق التراث الاسلامى أمر صحيح، وصحيح كذلك الاشارة الى أهمية الحملة الفرنسية وما حملته من نموذج، والى دور البعثات التى أرسلتها مصر ومن بعدها الدولة العثمانية الى أوربا، والى الاختلاط بالاجانب على نحو متزايد، والى نتائج التعليم المدنى غير الديني، كل هذا صحيح، ولكنه لن يعد دليلا على وجود «مصدر» غربى أو اسلامى، بل دليلا على «تأثير» من هذا الجانب أو ذاك وحسب. بل اننا لنذهب بعيدا فى هذه الطريق ونقول ان التقاليد الاسلامية لم تكن هى مصدر أفكار العدالة والحرية عند الأفغانى، وهو الذي يبدو اسلاميا فيما قدمه بشأنها. ذلك أن هذه التقاليد كانت موجودة ومقيدة فى الكتب، وانما الافغانى هو الذي قام بفك اسارها وأعاد التنبيه عليها، وكفى مثالا على ذلك تأكيده على حق الاجتهاد. فماذا كان مصدره اذن؟ هو الواقع الحى، وآزره ودفعه فى هذا السبيل عامل شخصى لا سبيل الى انكاره: وهو حمية عنده وحماس فائق. والحق أن العنصر الشخصى ظاهر أيضا عند كل من رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى وأديب اسحق، فكلهم أفراد ممتازون فاقوا غالبية أهل عصرهم وتوفر

لديهم احساس بالرسالة حاد.

حقا قد تختلف دوافع كل منهم، وقد تختلف درجة اتساق أفكارهم، وقد تختلف جسارة كل منهم عن جسارة الآخر، وقد تتفاوت درجة احساسهم بالصعاب وطرائقهم فى التغلب عليها، وقد تختلف درجة أهمية كل من فكرتى العدالة والحرية فى اطار اهتمامات كل منهم، وقد تختلف أخيرا درجة أصالة كل منهم فيما جاء به، ومع ذلك فانهم جميعاً قد عبروا عن نفس الواقع، لكن بطرائق شتى، واقترحوا البدائل المختلفة ولكنها بدائل قدموها لأهل عصر واحد، ولا تزال فى جوهرها، كما نرى من واقع الحال، البدائل التي لا تزال تقدم حتى اليوم الى أهل هذا العصر، عن حق أو عن غير حق.

المصادر والقراءات المختارة



١
مصادر الدراسة

أولا، رفاعة الطهطاوى:

«تخليص الابريز فى تلخيص باريز» الطبعة الأولى، القاهرة، ١٨٣٤، والثانية ١٨٤٩، ومراجعنا تشير الى هذه الطبعة الاخيرة، وهى التي تستخدم ترقيمها أيضا نشرة مهرجان رفاعة رافع الطهطاوى (القاهرة ١٩٥٨) لهذا الكتاب، وقام بها مهدى علام وأحمد أحمد بدوى وأنور لوقا، وهى تضم مقدمة جيدة بها ملاحظات نافذة، وكذلك نشرة الدكتور محمود فهمى حجازى له، «أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، وهى نموذج رائع للنشر العلمى كما ينبغى أن يكون، وتحتوى على مقدمة شاملة جيدة وتعليقات بارعة وجد مفيدة.

* مناهج الألباب المصرية الى مباهج الآداب العصرية»، القاهرة ١٨٦٩.
* المرشد الأمين للبنات والبنين»، القاهرة، ١٨٧٢.

ثانيا، خير الدين التونسى:

«أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك»، تونس، ١٨٦٧. وقد

ترجمت مقدمة الكتاب الى الفرنسية وظهرت في باريس سنة ١٨٦٨، كما أعيد طبع المقدمة في الأستانة بالعربية سنة ١٨٧٦، وقد نشرت هذه المقدمة نشرا علميا في تونس أخيرا، وقام بها المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢، وقد أصدرت هذه الدار كذلك رسائل لخير الدين ومذكرات كان قد كتبها بالفرنسية، ورسالة بالفرنسية عنه تناولته من حيث هو اداري ورجل سياسة، (وسنشير اليها بعد قليل في القسم الافرنجي من القراءات المختارة).

ثالثا، أديب اسحق:

*** «الدرر»، وقد قام على اصدار الطبعة الرابعة من مقالات أديب وخطبه التي يحويها هذا الكتاب أخوه عوني اسحق (بيروت، ١٩٠٩).**

رابعا، جمال الدين الأفغاني:

* «الرد على الدهريين»، وهي رسالة كان قد كتبها بالفارسية بعد نفيه من مصر وذهابه الى الهند عام ١٨٧٩ للرد على القائلين «بالطبيعة» فيها، وقد «نقلها» الشيخ محمد عبده الى العربية من الفارسية بوساطة تابع الافغاني «عارف أبو تراب» (القاهرة ١٩٠٣) وسيكون من الطريف المفيد مقارنة هذه «الترجمة» بالترجمة عن الفارسية التي نشرتها **N.R. Keddie** في كتابها الاول (١٩٦٨).

* «العروة الوثقى»، وهي المجلة التي نشرها مع محمد عبده في باريس سنة ١٨٨٤ (بيروت، ١٩١٠، في مجلدان).

«خاطرات جمال الدين الافغاني»، جمع محمد باشا المخزومي، بيروت ١٩٣١.

٢

قراءات مختارة

سنذكر هنا بعض الكتب المنتخبة التي يمكن أن صدنا اعداد قائمة شاملة:

أولا، باللغة العربية:

١ــ ابراهيم عبده، «أعلام الصحافة العربية» القاهرة، ١٩٤٨، و«تطور الصحافة المصرية» القاهرة، ١٩٥١.

٢ــ احمد احمد بدوى، «رفاعة رافع الطهطاوى»، القاهرة، الطبعة الثانية فى ١٩٥٩.

٣ــ أحمد أمين، زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧١.

٤ــ أحمد عزت عبد الكريم، «تاريخ التعليم فى عصر محمد على»، القاهرة، ١٩٣٨. «وتاريخ التعليم فى مصر (عصور عباس وسعيد واسماعيل)»، أربعة أجزاء، القاهرة، ١٩٤٨.

٥ــ جاك تاجر، «حركة الترجمة فى مصر خلال القرن التاسع عشر»، القاهرة ١٩٤٥.

٦ــ جرجى زيدان، «تراجم مشاهير الشرق»، مجلدان، القاهرة، ١٩١٠ ــ ١٩١١.

٧ــ جمال الدين الشيال، «تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على»، القاهرة، ١٩٥٢. «والحركات الاصلاحية ومراكز الثقافة فى الشرق الاسلامى الحديث»، الجزء الثانى، مصر والشام، القاهرة، ١٩٥٨.
«و رفاعة رافع الطهطاوى»، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٠.

٨ــ حسين فوزى النجار، «رفاعة الطهطاوى»، القاهرة، بدون تاريخ، (حوالى ١٩٦٦).

٩ــ حسين مؤنس، «الشرق الاسلامى فى العصر الحديث»، القاهرة، ١٩٣٨.

١٠ــ ساطع الحصرى، «البلاد العربية والدولة العثمانية»، بيروت، ١٩٦٠.

١١ــ صالح مجدى، «حلية الزمان بمناقب خادم الوطن» تحقيق ونشر الدكتور جمال الدين الشيال، القاهرة، ١٩٥٨ (تاريخ حياة رفاعة الطهطاوى بقلم واحد من أقرب تلاميذه).

١٢ــ صبحى وحيده، «فى اصول المسألة المصرية»، القاهرة، ١٩٥٠.

١٣ــ عبد الرحمن الرافعى، «عصر اسماعيل»، جزءان، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٤٨. و «عصر محمد على»، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥١.

١٤ــ عبد اللطيف حمزة، «أدب المقالة الصحفية فى مصر»، الجزء الاول والثانى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٥.

١٥ــ علي الحديدى، «عبد الله النديم»، القاهرة، ١٩٦٢.

١٦ــ عمر الدسوقى، «فى الادب الحديث»، جزءان، القاهرة، ١٩٥١.

١٧ــ فيليب دى طرازى، «تاريخ الصحافة العربية»، أربع مجلدات، بيروت، ١٩١٣ ــ ١٩٣٣.

١٨ــ لويس عوض، «المؤثرات الاجنبية فى الادب العربي الحديث»، معهد الدراسات العربية بالقاهرة، جزءان، ثم نشر تحت اسم «تاريخ الفكر المصرى الحديث» فى جزئين فى «كتاب الهلال»، القاهرة، مع بعض الزيارات، ١٩٦٩.

١٩ لويس شيخو «الآداب العربية فى القرن التاسع عشر»، جزءان، بيروت، ١٩٠٨ ــ ١٩١٠.

٢٠ــ محمد أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربي، القاهرة، ١٩٧٧.**

٢١ـ محمد رشيد رضا، «تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده»، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٣١.

٢٢ـ محمد سلام مدكور، «جمال الدين الافغانى»، القاهرة، ١٩٣٩.

٢٣ـ محمد عبد الغنى حسن، «حسن العطار»، القاهرة، ١٩٦٨

٢٤ـ محمد أبو ريه، «جمال الدين الأفغانى» القاهرة، الطبعة، ١٩٧١.

٢٥ـ مهرجان رفاعة رافع الطهطاوى، القاهرة، ١٩٦٠.

ثانيا : بلغات غير عربية

1. Abdel-Malek, Anwar, Idéologie et Renaissance national, Paris, 1968.

2. Adams, c.c. Islam and Modernism in Egypt, London, 1933.

3. Ahmed, J.M., The Intellectual Origin of Egyptian Nationalism, London, 1960.

4. Gibb, H.A.A., Modern Trends in Islam, Chicago, 1947.

5. ...., and Bowen, H., Islamic Society and the West, 2 Vol., London, 1957.

6. Heyworth - Dume J., Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London, 1938.

7. Hourani, A., Arabic Thought in the Liberal Age, 1879 1939, London, 1967.

8. Keddie, N.R., An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-din "Al-Afghani", Berkeley, 1968.

9. .... Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani", A political Biography, Berkeley, 1968.

10. Kedourie, E., Afgani and 'Adduh, London, 1966.

11. Mzali, M.-S., et Pignor, J., Kheredine, Homme d'Etat. Memoires, Tunis, 1971.

12. Pakadaman, H., Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani, Paris, 1969.

13. Safran, N., Egypt in Search of Political Community, Cambridge, Mass., 1961.

14. Sharabi, H., Arab Intellectuals and the West. The Formative Years, 1875-1914, Baltimore, 1970.

15. Smiday M., Khereddin. Ministre Reformateur, 1970.



المحتوى

الباب الثالث
العدالة والحرية
عند أديب اسحق

الباب الرابع
العدالة والحرية عند
جمال الدين الافغانى

فصل أخير

• العدالة والحرية:

• المصادر والقراءات المختارة

صدر في هذه السلسلة

١٦ ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربيه	تأليف :د . محمود عبدالفضيل
١٧ ـ الكون والثقوب السوداء	اعداد : رؤوف وصفي
١٨ ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د . علي محمود
١٩ ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : سعد أردش
٢٠ ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة: حسن سعيد الكرمي
٢١ ـ مشكلة انتاج الغذاء في الوطن العربى	تأليف : د . محمد الفرا
٢٢ ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : رشيد الحمد محمد سعيد صباريني
٢٣ ـ الرق	تأليف : د . عبدالسلام الترمانينى
٢٤ ـ الابداع في الفن والعلم	تأليف : د . حسن احمد عيسى
٢٥ ـ المسرح في الوطن العربى	تأليف : د . على الراعى
٢٦ ـ مصر وفلسطين	تأليف : د . عواطف عبدالرحمن
٢٧ ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د . عبدالستار ابراهيم
٢٨ـــ افريقيا فى عصر التحول الاجتماعى	ترجمة: شوقى جلال
٢٩ـــ العرب والتحدى	تأليف: د. محمد عمارة
٣٠ـــ العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د . عزت قرنى

المؤلف في سطور

د. عزت قرني

- ولد في الجيزة عام ١٩٤٠.
- تخرج في كلية الآداب، جامعة القاهرة، عام ١٩٦٠، وحصل على درجة دكتوراه الدولة من السربون عام ١٩٧٢.
- حصل على جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة لعام ١٩٧٥، بمصر.
- من كتبه المنشورة؛ «فيدون» و «محاكمة سقراط» (ترجمات عن اليونانية لمحاورات افلاطون مع مقدمات وتعليقات)، الحكمة الافلاطونية، وترجمة عن الالمانية لكتاب فى «المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية» ودراسات أخرى بالفرنسية والعربية.
- يعمل حاليا مدرسا للفلسفة بجامعة عين شمس.



الموشحات الأندلسية

تأليف

د. محمد زكريا عنانى

الكويت	٢٥٠	فلسا	ليبيا	٢٥	قرشا	عمان	٤	ريال
السعودية	٥	ريال	المغرب	٥	دراهم	اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
العراق	٢٠٠	فلسا	تونس	٥٠٠	مليم	اليمن الشمالية	٥ر٤	ريال
الاردن	٢٥٠	فلسا	الجزائر	٥	دنانير	البحرين	٤٠٠	فلس
سوريا	٢	ليرات	مصر	٢٥٠	مليما	قطر	٥	ريال
لبنان	٥ر٢	ليرة	السودان	٢٥٠	مليما	الامارات العربية	٥	درهم

الاشتراكات : يكتب بشأنها الى المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ،
ص.ب ٢٣٩٩٦ – الكويت



مطابع اليقظة ـ الكويت